الاتحاد

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ (یوسف: ۱۰۸)

آپ فرما دیجیے کہ یہ میرا طریق ہے میں خدا کی طرف اس طور پر بلاتا ہوں کہ دلیل پر قائم ہوں میں بھی اور میرے ساتھی بھی

الفرائد البهية

شرح اردو

شرح العقائد النسفية

مؤلف

مفتی محمد اسلم

خادم تدریس مدرسہ خادم العلوم باغوں والی وبجھیڑی مظفرنگر یوپی

مكتبة الاتحاد

ديوبند (الهند)

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ (يوسف: ۱۰۸)

آپ فرما دیجئے کہ یہ میرا طریق ہے میں خدا کی طرف سو اس طور پر بلاتا ہوں کہ دلیل پر قائم ہوں میں بھی اور میرے ساتھی بھی

الفرائد البهية

شرح اردو

شرح العقائد النسفية

مؤلف

مفتی محمد اسلم

خادم تدریس مدرسہ خادم العلوم باغوں والی ڈکبیڑی مظفرنگر یوپی

مكتبة الاتحاد

ديوبند (الهند)

الفرائد البهية

AI-FRAID UL BAHIYA

SEPTEMBER 2015

Published by

مكتبة الاتّحاد ديوبند (الهند)

MAKTABATUL ITTIHAD

DEOBAND-247554, Distt. Saharanpur (U.P.)India
Phone: 91-1336-220603, Mob. 91-9897296985
email: maktabatul_ittihad@yahoo.com

Print at : Union Press Deoband / Designed by: Pentone creations # 09897869314

فہرست مضامین	صفحہ
تقدیم	۱۱
علم کلام کی ضرورت واہمیت	۱۳
حضرت تھانوی قدس سرہ کا ارشاد گرامی	۱۴
حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد	۱۵
حضرت علامہ شبیر احمد عثانی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان	۱۶
مولانا محمد مصطفیٰ خاں بجنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد	۱۷
اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ دین کے ترجمان	۱۸
طلبہ عزیز کے لیے قیمتی سوغات (اردو میں علم کلام کی اہم کتابیں)	۱۹
کیا قدیم علم کلام آج کی ضرورتوں کے لیے ناکافی ہے؟	۲۲
علامہ عثانی نور اللہ مرقدہ کا محققانہ بیان	۲۲
قدیم علم کلام اور جدید ذہن کے شبہات	۲۳
اسلامی فرقے	۲۵
اہل سنت والجماعت	۲۵
اشاعرہ اور ماتریدیہ	۲۶
امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے حالات	۲۶
لطیفہ	۲۷
امام ابوالمنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات	۲۸
اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلافی مسائل	۲۸
محدثین (سلفیہ یا حنابلہ)	۲۸
گمراہ فرقے (خوارج، روافض، مرجئہ، جہمیہ وغیرہ)	۲۹-۳۲
علم کلام کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت وغیرہ	۳۳
ماتن اور شارح رحمہما اللہ کے احوال	۳۴
کتاب کا آغاز	۳۵
صفات باری تعالیٰ کی قسمیں	۳۶
دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف (حاشیہ)	۴۰
علم الاحکام اور علم الکلام کی تدوین اور اس کے اسباب	۴۳
فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی تعریفات	۴۵
علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ	۴۷
متقدمین کا علم کلام	۴۹
معتزلہ کی ابتداء اور وجہ تسمیہ	۵۰
حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے احوال	۵۱
امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے سوال سے ابوعلی جبائی کا لاجواب ہوجانا	۵۳
نابالغ بچوں کی نجات کا مسئلہ	۵۴
علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش اور متقدمین ومتاخرین کے کلاموں میں فرق	۵۶
علم کلام کے اشرف العلوم ہونے کی پانچ وجوہ	۵۸
علم کلام بعض کے حق میں مضر ہے (دلچسپ مضمون)	۵۹
ملت، دین، شریعت اور مذہب میں فرق (حاشیہ)	۶۲
حق اور صدق کے معنی کی تحقیق (تفصیل حاشیے میں ہے)	۶۴
حقیقت، ماہیت اور ہویت کے معنوں کی تحقیق (حاشیہ)	۶۷
شیٔ کے معنی کی تحقیق (تفصیل حاشیے میں ہے)	۷۰
حقائق الأشیاء ثابتة پر اعتراض اور جواب	۷۳
سوفسطائیہ اور اس کی مشہور جماعتیں	۷۷
نظریات اور ضروریات کی تعریفات واقسام	۸۰
حاسۂ بصر کی غلطیاں (حاشیہ)	۸۱
سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب	۸۳
لاادریہ کے ساتھ مناظرہ ممکن نہیں	۸۴
کسی جاندار کو آگ میں جلانے کی تحقیق (حاشیہ)	۸۴
اسباب علم کا بیان	۸۸
علم کی اقسام: تصور، تصدیق، ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین	۸۸
علم کی تعریف اور اس میں علماء کے اقوال	۸۹
تصورات کی نقیض ہوتی ہے یا نہیں؟	۹۱
حواسِ باطنہ کتنے ہیں اور کہاں ہیں؟	۹۷
حواسِ باطنہ کے دلائل تام نہیں ہیں	۹۹
حواسِ ظاہرہ کا بیان	۱۰۰
اسباب ومسببات میں تعلق کی نوعیت مع اختلاف (حاشیہ)	۱۰۱
صدق وکذب کی تعریف	۱۰۶
خبر متواتر کے راویوں کی تعداد	۱۰۸
نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق	۱۱۳
کشف وغیرہ سے حدیث کا علم (دلچسپ واقعہ)	۱۲۳
حدیث: البینة علی المدعی کی تحقیق وتخریج (حاشیہ)	۱۲۵

عقل کی تعریف میں مختلف اقوال ۱۲۸
عقل کا محل ۱۲۹
انسانی عقلوں میں تفاوت کے واقعات (حاشیہ) ۱۳۴
اِلہام کا سببِ علم ہونا ۱۴۱

عالم کے حدوث کا بیان ۱۴۴

عالم کی تعریف اور وجہ تسمیہ ۱۴۴
حدوث وقِدم کی تعریف واقسام ۱۴۸
جسم کی حقیقت میں اختلاف ۱۵۴
زاویہ کی تعریف واقسام ۱۵۵
جزءِ لایتجزّیٰ کے اثبات کے دلائل ۱۶۱
جزء لایتجزّیٰ کے دلائل کا تنقیدی جائزہ ۱۶۳
اعراض کے حدوث کی دلیل ۱۶۷
اعیان کے حدوث کی دلیل ۱۷۵
عالم کے حدوث کی دلیل پر اعتراضات وجوابات ۱۸۱

وجود باریِ تعالیٰ ۱۸۶

اللہ تعالیٰ کا وجود بدیہی ہے، کسی دلیل کی ضرورت نہیں (تفصیلی بیان) ۱۸۶
صانع عالم کے وجود کی دلیل ۱۹۱
بطلانِ تسلسل کے دلائل ۱۹۴
برہانِ تطبیق ۱۹۶
برہانِ تطبیق پر اعتراض وجواب ۱۹۸
اللہ تعالیٰ کی معلومات ومقدورات کو غیر متناہی ماننے پر اعتراض وجواب ۲۰۱

توحیدِ باری تعالیٰ ۲۰۳

توحید کی اہمیت اور اس کی جھلک دوسرے مذاہب میں ۲۰۳
توحیدِ خالص اسلام کا طغرائے امتیاز ۲۰۴
توحید کی مشہور دلیل برہانِ تمانع ۲۰۶
برہانِ تمانع پر اعتراضات وجوابات ۲۰۸
برہانِ تمانع کی وہ تقریر جو دوسرے علماء نے کی ہے (قابل دید اور دلچسپ مضمون) ۲۰۹
آیت شریفہ حجت قطعیہ ہے یا اقناعیہ؟ معرکۃ الآراء بحث ۲۱۴
آیت شریفہ کا حجت اقناعیہ ہونا کوئی عیب نہیں، خوبی کی ۲۱۸
بات ہے (مفصل بحث)
مااتَّخَذَ اللّٰہُ مِنْ وَّلَد توحید کی دو دلیلیں ہیں یا ایک؟ (حاشیہ) ۲۲۱
آیت شریفہ. لو کان فیھما آلھۃ کو تعدد الٰہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر اعتراض اور اس کا جواب ۲۲۶
علامہ ابن حاجب (صاحب کافیہ) رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض ۲۲۷
اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت: القدیم ۲۲۸
واجب قدیم سے اخص ہے یا دونوں میں تساوی ہے؟ ۲۲۹
اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات اور ان کے دلائل (دلچسپ مضمون) ۲۳۴

صفاتِ سلبیہ کا بیان ۲۳۹

جسم اور جوہر نہ ہونے کی دلیل ۲۴۶
اسماء وصفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں؟ تفصیلی وتحقیقی بحث (حاشیہ) ۲۴۸
خدا، ایزد، پروردگار، اور اللہ میاں وغیرہ کہنے کا حکم ۲۵۱
اللہ تعالیٰ پر موجود، قدیم اور واجب کا اطلاق ۲۵۳
اللہ تعالیٰ کا مصور اور محدود نہ ہونا ۲۵۵
اللہ تعالیٰ کا کسی مکان میں نہ ہونا ۲۶۱
اللہ تعالیٰ تمام جہات سے پاک ہیں ۲۶۶
مشہور جہات۔ اور حقیقی واضافی جہتیں ۲۶۶
اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک ہیں ۲۶۸
زمانہ کے مفہوم (ماہیت) میں اختلاف ۲۶۸
تنزیہات کے باب میں مخالفین (گمراہ فرقوں) کے دلائل اور ان کا جواب ۲۷۴
مخالفین جن نصوص سے استدلال کرتے ہیں وہ از قبیل متشابہات ہیں اور متشابہات کے بارے میں اہل حق کے دو موقف ہیں، دونوں کی مکمل وضاحت ۲۷۷
اللہ تعالیٰ کے بے مثل ہونے کی دلیل ۲۷۹
کیا مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے؟ ۲۸۱
اللہ کے علم وقدرت کا بیان ۲۸۶
علم وقدرت کے بارے میں دوسرے فرقوں کے مذاہب ۲۸۸
صفاتِ ثبوتیہ کا تفصیلی بیان ۲۹۳
صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب ۳۰۰
لا ھو ولا غیرہ کا مطلب ۳۰۱
لا ھو ولا غیرہ کی دوسری توجیہ ۳۲۱

صفات ازلیہ میں پہلی صفت علم ۳۲۴
دوسری اور تیسری صفت حیوۃ اور قدرت ۳۲۶
قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ۳۲۶
چوتھی اور پانچویں صفت سمع اور بصر ۳۲۸
چھٹی صفت ارادہ اور اس کا عین قدرت یا عین علم نہ ہونا ۳۲۹
ساتویں صفت تکوین ۳۳۳
آٹھویں صفت کلام اور اس کا عین علم یا عین ارادہ نہ ہونا ۳۳۵
تین صفات: کلام، تکوین اور ارادہ کی مزید تفصیل ۳۳۹
صفت کلام کی تفصیل ۳۳۹
کلام صفت واحدہ ہے ۳۴۲
کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض وجواب ۳۴۳
کلام کے صفت ازلیہ ہونے پر اعتراض وجواب ۳۴۶
کلام نفسی کو سننا ممکن ہے؟ ۳۶۱
کلام الٰہی مرتب الاجزاء ہے یا نہیں؟ ۳۶۷
تکوین کی تفصیل ۳۷۰
تکوین اور مکون میں غیریت کی پانچ دلیلیں ۳۸۵
صفت ارادہ کی تفصیل ۳۹۴
رویت باری تعالیٰ کا بیان ۳۹۸
دنیا و آخرت میں رویت حق کے بارے میں اہل حق وغیرہ کا مسلک ۳۹۸
رویت کے جواز کی عقلی دلیل ۴۰۱
عقلی دلیل پر اعتراضات وجوابات ۴۰۳
رویت کے جواز کی نقلی دلیلیں ۴۰۷
نقلی دلیلوں پر اعتراض وجواب ۴۰۹
منکرین رویت کا عقلی شبہ اور اس کا جواب ۴۱۴
منکرین رویت کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ۴۱۷
رسول اللہ ﷺ نے معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے؟ ۴۲۲
خواب میں اللہ تعالیٰ کی رویت (تفصیل حاشیہ میں) ۴۲۴
بندوں کے افعال کا خالق کون؟ ۴۲۹
الکتابی اسعد-او-خیر من المجوس وغیرہ کہنا ۴۳۷

فہرست تحقیقات

متن کتاب یا حاشیے میں درج ذیل موضوعات پر تفصیلی اور تحقیقی کلام ہے

حق اور صدق میں فرق ۶۴
حقیقت، ماہیت اور ہویت کے معنی ۶۸
شی کے معنی اور مواقع استعمال ۷۰
کسی جاندار کو آگ میں جلانے کا شرعی حکم ۸۴
اسباب و مسببات میں تعلق کی نوعیت ۱۰۱
خوارق عادات ۱۱۴
وجود باری تعالی ۱۸۶
توحید باری تعالی ۲۰۳
آیت شریف...... حجت قطعیہ ہے یا اقناعیہ؟ ۲۱۴
دیگر صفات اور ان کے دلائل (دلچسپ مضمون) ۲۳۵
اسماء وصفات باری تعالی توقیفی ہیں؟ ۲۴۸
خدا، ایزد، پروردگار اور اللہ میاں کہنے کا حکم ۲۵۱
رویت باری تعالیٰ ۲۹۸
شب معراج میں اللہ پاک کا دیدار ۴۲۲
خواب میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کس صورت میں؟ ۴۲۴
مصدر اور حاصل مصدر میں فرق ۴۳۲
نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق ۴۴۵

فہرست اصطلاحات والفاظ جن کی کتاب میں تشریح کی گئی ہے

أ

إبصار	۱۳۸
أبعاد ثلثة (طول عرض عمق)	۱۵۴
أبوالحسن اشعریؒ	۲۶
أبو منصور ماتریدیؒ	۲۸
اثنا عشرية	۳۰
اجتماع	۱۷۰
اجتهاد	۴۳
أحكام أصلية (اعتقادية)	۴۱
أحكام عملية	۴۱
إخلال	۳۹
إدراك	۴۱۸
أدلة تفصيلية	۴۴
أدلة سمعية	۴۷
إذا خُلّيَ ونفسه	۳۹۷
إرهاص	۱۱۷،۱۱۴
أزل	۱۸۱
أزلي	
أزَلية	۱۸۴،۱۷۹
استخدام	۱۸۵
استدراج	۱۱۷،۱۱۴
استدلال	۱۳۷،۱۱۸،۴۳
استعظام	۴۲۱
استغراق	۴۱۷
استقراء	۹۳
استكبار	۴۲۱
استنباط	۴۳
اسكندر (سکندر)	۱۱۲
أشاعرة	۲۶
إشراقيين	۱۶۱
إشراك	۴۳۶
أصحاب العدل والتوحيد	۵۰
اصطلاح	۴۳
أصول فقه	۴۵
إطناب	۳۹
أعراض	۱۶۸،۱۴۹
أعيان	۱۴۹
افتراق	۱۷۰
إقناعي (إقناعية)	۲۱۳
أقنوم–أقانيم	۳۰۴
إكتساب	۱۰۹
اكتسابي	۱۳۶
إلزامي دليل	۷۹
ألوان	۱۷۰
إلهام	۱۴۱
إلهيات	۵۷
امام رازیؒ	۱۶۶
امتداد	۲۶۱
انحلال	۲۵۸
إنزال	۳۵۳
إنّي (دليل)	۱۳۷
أهل سنت والجماعت	۲۶

ب

باصره (دیکھنے کی قوت)	۱۰۳
باطل	۶۳
بديهيات	۱۲۱،۹۸،۸۱
بدعة	۴۲
براهمة	۱۱۲
برهان	۲۰۶
برهان تطبيق	۱۹۶
برهان تمانع	۲۰۶
بُعد	۲۶۱
بالإيجاب	۱۷۳
بالجملة	۵۸
بُهِتَ	۵۳

ت

تجربة	۹۵
تجربيات	۹۸
تحدی	۳۶۵،۳۵۴
تحرير	۳۹
تحقيق	۳۹
تحقيقي دليل	۷۹
تحيُّز	۱۵۱
تخيُّل	۳۲۸
تدقيق	۳۹
تدوين	۴۲
ترتيب	۳۸
تسلسل	۱۹۴
تشخص	۶۹،۶۶
تضايف	۳۱۹
تعليل	۱۳۷
تعنُّت	۴۲۱
تقدير	۴۳۲،۴۳۰
تقرير	۳۹
تقسيم حِسّي	۱۵۹
تقسيم وهمي و فرضي	۱۵۹
تقليد	۸۹
تكليف	۴۳۸
تكوين	۳۳۳
تمهيد	۳۹

تنزیل ۳۵۳
تنزیہ مع التاویل ۲۷۸
تنزیہ مع التفویض ۲۷۸
تنظیم ۳۸
تنقیح ۳۸
توجیہ ۳۹
توہم ۳۲۸
تہذیب ۳۸

(ث)

ثابت ۱۲۱
ثقة ۴۲

(ج)

جائز الوجود ۱۹۱
جازم ۱۲۱
جبائی ۵۳
جبرية ۴۲،۴۳۸
جزء لا يتجزیٰ ۱۵۹
جسم ۱۵۴
جسم تعلیمی ۲۵۶
جنس اصطلاحی ۲۵۹
جنس لغوی ۲۵۹
جوہر فرد ۱۶۰
جہة (حاشیہ) ۲۶۶،۲۶۷
جہل مرکب ۸۹،۱۲۳
جَہمية ۳۱

(ح)

حاسة ۹۹،۳۱۵
حاسة البصر ۳۱۵
حاصل مصدر ۴۳۱
حافظة ۹۷
حجة إقناعية ۲۱۳
حدس ۹۵
حدسیات ۹۸
حدوث ذاتی ۱۲۸،۲۳۳
حدوث زمانی ۱۲۸،۲۳۳
حرکة ۱۷۵،۱۷۷
حس مشترک ۹۷
حسن بصریؒ ۵۱
حسیات ۸۱
حق ۶۳،۶۴
حقیقة ۶۷،۶۹
حلول ۱۶۴
حلول سریانی ۱۶۴
حلول طریانی ۱۶۴
حنابلة ۳۸
حواس ۹۹
حواس باطنة ۹۷
حواس ظاہرة ۱۰۰
حیّز ۱۵۰،۱۸۶،۲۶۴

(خ)

خبر واحد ۱۴۳
خبط ۲۲۶
خرق والتیام ۱۶۸
خصوصیة ۱۳۵
خط ۱۶۱،۲۵۶
خطابی (خطابیة) ۲۱۴،۲۱۷
خُلف ۳۸۵
خلافا ۷۷
خَلق ۴۴۰
خلاء ۲۶۱
خوارج ۲۹
خیال ۹۷

(د)

دُفّتا المصحف ۳۵۶
دلیل ۱۱۸
دلیل سمعی ۳۱۲
دلیل لِمّی ۱۳۷
دلیل إنی ۱۳۷
دور ۱۳۳
دہریة ۱۸۶،۲۹۰
دِین ۶۲،۶۳

(ذ)

ذہول ۴۳۰

(ر)

ربما ۷۳
رسول ۱۱۳،۴۳۵
روائح ۱۷۰
ریاضیات ۵۷

(ز)

زاویة ۱۵۵
زعم ۷۷
زمانه ۲۶۸

(س)

سامعہ (سننے کی قوت) ۱۰۰
سداد ۳۹
سطح ۲۵۶، ۱۸۵،۱۶۱
سطح مستوی ۱۶۱
سفسطة ۸۳،۳۱۵
سقمونیا ۹۷
سکنات ۴۳۰
سکون ۱۷۵،۱۷۷
سلب عموم ۳۱۷
سلف وخلف ۲۷۸
سلفیة ۲۸
سمعیات ۵۶،۶۱

سُمنیہ ۱۳۰،۱۱۲
سُنّۃ ۳۹
سوفسطا ۸۷
سوفسطائیۃ ۷۷

(ش)

شَبَح ۳۰۲
شریعۃ ۶۲
شکل ۲۵۵،۱۴۶
شیٔ ۲۸۶،۷۰

(ص)

صاحبِ مواقف ۳۶۷،۱۵۷
صدق ۱۰۶،۶۴
صفات اضافیہ ۳۳۴
صفات افعال ۳۳۴،۳۶
صفات ثبوتیۃ ۳۶
صفات حقیقیۃ ۳۳۵
صفاتِ ذاتیۃ ۳۵
صفات سلبیۃ ۳۶
صفات کمالیۃ ۳۳۵،۳۶
صفتِ إرادۃ ۳۲۹
صفتِ قدرۃ ۳۲۶
صفت کلام ۳۳۵
صورۃ جسمیۃ ۱۴۶
صورۃ نوعیۃ ۱۳۶

(ض)

ضروری ۱۴۰،۱۳۸
ضروریات ۸۰
ضمیر فصل ۳۱۷

(ط)

طبیعیات ۵۷
طعوم ۱۷۰

(ظ)

ظَنّ ۱۲۱،۸۹،۸۸

(ع)

عادۃ ۱۱۲،۹۵
۱۱۴
عادۃ خاصۃ ۱۱۴
عادۃ عامۃ ۱۱۴
عادل ۱۴۳
عالم ۱۴۴
عدد ۳۰۵
عرض ۱۶۸،۱۴۹
عصب ۳۳۱،۹۹
عصمۃ ۳۹
عضلۃ ۳۳۰
عقیدہ—عقائد ۶۳،۳۳
عقل ۱۲۹
علۃ موجبۃ ۱۷۳
علم ۹۱،۸۸
علم التوحید والصفات ۴۱
علم الشرائع والأحکام ۴۱
عموم سلب ۳۱۷
عنادیۃ ۷۸
عندیۃ ۷۸
عناصر ۱۴۶
عینیۃ ۳۱۱

(غ)

غَرَر—غرۃ ۳۷
غوامض ۵۸
غیریۃ ۳۱۱

(ف)

فاعلِ موجب ۱۷۳
فتویٰ ۴۳
فِرَق اسلامیۃ ۴۹،۲۵
فقہ ۴۵
فصول مقومہ ۲۶۰
فصاعدا ۱۵۳
فلاسفۃ (فیلسوف) ۱۶۰
فوہ (منہ) ۱۲۳
فی الجملۃ ۹۴،۵۸
فیلاسوف ۸۷

(ق)

قائم بالذات ۱۵۲
قائم بالغیر ۱۵۲
۲۴۳
قد ۸۲
قدر ۴۳۲
قدریۃ ۳۲
قِدَم ذاتی ۲۳۳،۱۴۸
قِدَم زمانی ۲۳۳،۱۴۸
قدیم ۲۲۸
قدیم بالزمان ۲۳۲
قرآن ۳۶۰
قضا ۴۳۰
قضاء وقدر ۴۳۲
قمر ۴۱۲
قیاس مساواۃ ۱۱۹

(ک)

کذب ۱۰۶
کرامۃ ۱۱۷،۱۱۵
کرامیۃ ۲۹۹،۳۲
کُرَۃ ۱۶۱
کلام ۴۳
کلام لفظی ۳۵۲
کلام نفسی ۳۵۲،۳۳۶
کَم ۲۵۶

کم متصل ۲۵۶
کم منفصل ۲۵۶
کُن ۴۴۱
کَون ۱۷۴،۱۷۰
۱۷۵
کیفیة ۲۹۶
کیفیة العمل ۴۰

ل

لاادریه ۷۸
لاالی نهایة ۱۶۳
لاغیر ۹۴
لامحالة ۲۲۲
لامعدولة ۷۷
لغو ۷۳

م

مااِبهامیة ۷۳
ماهیة ۶۷
مبادی ۹۵
متبعض متر کب متجزی ۲۵۸
متحیز ۲۶۴،۱۵۱
متعصب ۵۸
متفلسفین ۵۸
متکلم—متکلمین ۳۴
متواتر ۱۰۷
متواترات ۱۲۱
مثل (حاشیہ) ۲۷۹
مجردات ۱۸۱،۱۵۳
مُختلَف ۱۹۱،۱۴۵
محسوسات ۱۲۱
محل ۱۵۱
مُدرِک ۹۳
ملعب ۶۲
مرتعِش ۴۳۸
مرجئه ۳۱
مزاج ۲۶۰
مسبوق ۱۷۴
مسبوق بالغیر ۱۷۹
مسهل ۹۷
مشّائیین ۱۶۱
مشابهة ۲۷۹
مطاوعة ۳۴۱
معارضة ۱۳۲
معتزلة ۵۰،۳۲
معنی ۲۳۹،۲۳۱
مقدمات ۹۵
مقرونة ۴۲۱
مکابرة ۳۸۲،۱۱۲
مکان ۲۶۴
ملة ۶۲
ملازمة ۲۱۴
ملکة ۲۹۶
مماثلة ۲۷۹
ملحد—ملاحده ۱۳۶
موضوع ۱۵۰

ن

نبی ۴۴۵،۱۱۳
نزاع لفظی ۱۵۷
نص ۳۸
نظر ۹۸،۸۳
نظریات ۹۸،۸۲
نقطه ۱۶۱
نکتة ۴۳۲
نقیض ۹۲

و

واحد جنسی ۴۰۴
واحد شخصی ۴۰۴
واحد نوعی ۴۰۴
وجدان ۹۵
وجدانیات ۹۸
واجب لذاته ۱۷۲
واجب الوجود ۱۹۱
وصف إضافی ۳۱۸
وضع ۴۳

ه

هلال ۴۱۲
هلمّ جرًّا ۵۵
هندسه ۱۶۷
هو (ضمیر فصل) ۴۱۷
هو هو ۳۰۰
هی هی ۳۰۰
هُویة ۶۹،۶۸
هَیولی ۱۶۰،۱۳۶

ی

یقین ۱۲۱،۸۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

از حضرت اقدس مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ

عہدِ ماضی کی شاہیتِ مطلقہ کے دور میں دلائل سے بے تعلق خودساختہ وہ شاہی احکام ملک کا دستور بنتے تھے کہ جن کو حکومتی قوت کے ذریعہ عوام کے ذہنوں میں خدائی احکام کی حیثیت دے کر اس درجہ راسخ کردیا جاتا تھا کہ ان کے برخلاف زبان ہلانا ہی نہیں بلکہ سوچنا، اور مختلف اشیائے کائنات سے انفصال واتصال کی تدابیر کے ذریعہ فائدہ حاصل کرنا بھی سزائے موت کو یقینی بنادیتا تھا، اس ظلم شدید کے نتیجے میں محکوموں میں اپنی انسانی حیثیت وحقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت بھی ختم ہوجاتی تھی۔

اسی کے ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مظلوم انسانیت کو شاہیّت کے اس ظالمانہ جبر سے نجات دلانے کا اولین اور واحد وسیلہ دینِ فطرت اسلام کا مدلّل ومکمل صرف ’’عقیدۂ توحید‘‘ ہی بنا، جس نے شاہیّت کی خدائی کے لغو ولایعنی تصور کو ختم کرکے انسانیت پر یہ حقیقت دوپہر کے سورج کی طرح روشن کردی کہ اس پُرحکمت کائنات کا خالق تمام صفاتِ کمال رکھنے والا قادرِ مطلق وہ خدائے واحد ہے کہ جس نے اس کائنات کی تمام مخلوقات پر انسان کو نہ صرف عظمت وبرتری عطا کی ہے، بلکہ انسان کو اشیائے کائنات میں وصل وفصل کی عقلی تدابیر کے ذریعہ منافع حاصل کرنے کا حقدار بھی بنایا ہے، انسانوں نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ شاہیّت کا خدائی تصور ایک انتہائی بے معنی بات تھی، اس کے بعد عوامی انسانی قدم اشیائے کائنات سے استفادے کی طرف بڑھے، لیکن چوں کہ یہ شاہیّت کے برخلاف اولین اقدام تھا اس لیے شاہیت پوری طاقت وقوت کے ساتھ بے محابا قتل وغارت گری کی راہ سے اس فطری اقدام کے مدمقابل آگئی، لیکن شاہیت کا یہ ظلم وستم اس فطری اقدام کو دبا نہ سکا، اور زبردست قربانیوں کے بعد انسانیت اسلامی عقیدۂ توحید کے ذریعہ شاہیت کے ظلم وستم سے نجات پاگئی، پس بلاخوف تردید یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانیت کا آج کا مادی ارتقاء صرف اسلام کے عقیدۂ توحید کی عطا کردہ فکری حریّت کا ثمرۂ عظیمہ ہے۔ اور ٹھیک

اسی طرح اطاعت وفرماں برداری کا رخ بھی شاہیت نے اپنی طرف پھیر لیا تھا، لیکن اس عقیدۂ توحید ہی نے انسانیت کے سرکو قادرِ مطلق کی بارگاہ اَحدِیّت میں جھکنے پر مجبور کردیا۔

یہ تفصیل اس حقیقت کو بے غبار کردیتی ہے کہ ہر دائرۂ حیات میں مادّی اور روحانی قوت ومعقولیت عقائد ہی کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔

اسلام نے مدعیانِ خدائی بادشاہوں کے خود ساختہ فاسد اور غیر معقول عقیدوں سے نجات دلاکر خالقِ انسان کے عطافرمودہ صداقت وحقانیت آمیز اور معقول ومدلل عقائد سے انسانیت کو نوازنے کا کرمِ عظیم فرمایا ہے۔

اس کرمِ ربانی کا طبعی تقاضا ہے کہ معقول ومدلل اسلامی عقائد کو پیش کر کے وہ خدمت انجام دی جائے جس کی مادّیت کے حیرت ناک ارتقاء کی بھول بھلیوں میں مبتلا ہو کر آج انسانیت ماضی سے کہیں زیادہ ضرورت مند بن گئی ہے۔

مولانا مفتی محمد اسلم صاحب نے "الفرائد البھیہ" کے نام سے شرح عقائد نسفیہ کی اردو میں سلیقہ مندانہ اور مفید شرح مرتب فرمائی ہے، جہاں یہ شرح طلبائے مدارس کے لیے مفید تر اور کارآمد ہے، وہیں ضرورت ہے کہ مؤلف محترم اپنے اس خداداد ذوق سے عصرِ حاضر کے پیدا کردہ مسائل میں فطرتِ انسانی کو اپیل کرنے والے عقائدِ اسلامیہ کے ذریعہ رہنمائی پر بھی توجہات کو منعطف فرمائیں۔

اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس خدمت کو افادیتِ عامہ کے ساتھ ان کے لیے زادِ آخرت فرمائے۔ آمین!

(مولانا) محمد سالم القاسمی (صاحب)

مہتمم دار العلوم وقف دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الأنبیاء وخَتْمِ المرسلین وعلی آلہ وصحبہ وَمَنْ تَبِعَہٗ اجمعین. امابعد:-

علم کلام کی ضرورت واہمیت

علم کلام علوم مقصودہ اور علوم ضروریہ میں سے ہے اس کی ضرورت واہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس سے اصول دین (عقائدِ ضروریہ) کا اثبات اوران کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور مخالفین کے شبہات واعتراضات کا ازالہ کیا جاتا ہے۔ اوراصول دین کو دیگر احکام پر مندرجہ ذیل وجوہ سے تقدم واہمیت حاصل ہے:

پہلی وجہ: ہر مذہب کی جانچ پڑتال اس کے اصول وکلیات ہی کے ذریعہ کی جاتی ہے اورکسی بھی مذہب کی صداقت وحقانیت کو جاننے کا بہتر اور آسان طریقہ بھی یہی ہے کہ اس کے اصول کو جانچا جائے؛ کیوں کہ اصول محدود ومنصوص اور متفق علیہ ہوتے ہیں اور فروعات وجزئیات لامحدود ہونے کے ساتھ ان میں اجتہاد واختلاف کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ پس اگر کسی مذہب کے تمام اصول از روئے عقل وانصاف تسلیم کر لیے گئے تو فروعات وجزئیات کو ماننے سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، بلکہ کسی مذہب کے لامتناہی جزئیات کا احاطہ اور ہر ہر جزئی کو دلائل وقیاسات سے ثابت کر دکھانا فضول ہونے کے ساتھ نہایت دشوار بھی ہے، پس اسلام کی صداقت وحقانیت اوردیگر مذاہب پر اس کی برتری کا اثبات اصولِ اسلامی میں گہری بصیرت کے بغیر ممکن نہیں۔

اور اسلام چوں کہ ابدی (غیر منسوخ) دین ہے جس کی تبلیغ کا فریضہ ہر زمانے میں مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے، لہٰذا دین کے داعی کے لیے اصول دین کی پوری معرفت (دلائل عقلیہ ونقلیہ کے ذریعہ) نہایت ضروری ہے، تاکہ وہ کامل بصیرت کے ساتھ دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکے، چناں چہ قرآن مجید میں پیغمبر اسلام کو اس کا حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو یہ بات بتلادیں کہ جس راہِ راست کی طرف میں دنیا والوں کو بلاتا ہوں اس پر میں اور میرے ساتھی حجت وبرہان اور بصیرت ومعرفت کی روشنی میں چل رہے ہیں، یہاں کسی کی اندھی تقلید نہیں ہے ارشاد ہے: قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ (یوسف: ۱۰۸) یعنی آپ فرمادیجئے کہ میرے پاس بھی دلیل ہے توحید ورسالت کی اور میرے ساتھی بھی استدلال کے ساتھ مجھ پر ایمان لاتے ہیں، میں بے دلیل بات کی طرف کسی کو نہیں بلاتا۔ (بیان القرآن)

دوسری وجہ: جس طرح پہلے دور میں جو فرقے اعتقادی گمراہی میں مبتلا تھے اور راہِ اعتدال سے ہٹے ہوئے تھے جیسے مُعتَزِلہ، خوارج، روافض، جبریہ، قَدَرِیہ، مُرجِئہ اور جَہمِیہ وغیرہ اور اسلاف نے ان کی تردید کو دین کی اہم ضرورت سمجھا اور ان کے مقابلے کے لیے مسلح ہو کر میدان میں آئے اور ان کی گمراہیوں کو واشگاف کیا۔

اسی طرح آج بھی باطل اور گمراہ کن نظریات کی تردید اور اس کے لئے علمی اسلحہ سے آراستہ ہونا دینی فریضہ ہونے کے ساتھ وقت کی اہم ضرورت ہے بلکہ اس دورِ پرفتن میں جب کہ اسلام پر چاروں طرف سے باطل کی یلغار ہے اور سائنسی وتکنیکی ترقیات اسلام کے لیے ایک چیلنج بنی ہوئی ہیں اس کی ضرورت واہمیت پہلے سے بدرجہا بڑھ جاتی ہے۔

تیسری وجہ: اہل باطل آج کل اپنے فاسد خیالات کو نئی تحقیق کا نام دے کر اتنی قوت کے ساتھ پروپیگنڈہ کرتے ہیں کہ اس سے خود مسلمان بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے، چنانچہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں ایسے لوگ بکثرت ملیں گے جو ملحدینِ یورپ کی کورانہ تقلید سے یا نئی تعلیم کے خاص اثر سے یا محض ینگ مَین کہلانے کے لیے اسلام کے منصوص وقطعی احکام کے اندر مخالفانہ کلام کرتے ہیں اور ایسے آزاد وبے باک ہیں کہ ان کی آزادی اِستخفاف (دینی حکم کو ہلکا اور حقیر سمجھنے) یا ضروریات دین کا انکار کرنے تک پہنچ جاتی ہے؛ چناں چہ آپ دیکھیں گے کسی کو تو نبوت ورسالت میں کلام ہے، کوئی نماز روزہ جیسے احکام پر نکتہ چیں ہے، کوئی معراج کا منکر ہے، کسی کو واقعات قیامت میں شبہ ہے، کوئی فرشتے اور شیاطین وجنات کے عقیدے کو توہم پرستی سمجھتا ہے اور جو پرانے راسخ الاعتقاد لوگ ہیں ان کو یہ لوگ سادہ لوح، قدامت پرست یا پرانی لکیر کا فقیر نام دیتے ہیں۔ ظاہر ہے ایسے آدمی کو اسلامی تعلیمات کی رو سے مومن نہیں کہہ سکتے خواہ وہ اپنے کو مسلمان سمجھتے ہوں؛ کیوں کہ ایمان کا مدار اصول وعقائد پر ہے اگر عقائد صحیح اور مستحکم ہیں تو اعمال میں کوتاہی کے باوجود ایمان باقی ہے اور اگر عقائد میں تزلزل آگیا تو اعمال خواہ کتنے ہی اچھے ہوں ایمان باقی نہیں رہ سکتا، اصول کے بغیر اعمال سب بے کار ہیں، چناں چہ حضرت تھانوی قدس سرہ اپنے مواعظ ومجالس میں بکثرت فرماتے تھے کہ جہاں نکاح سے قبل لڑکے میں بہت سی چیزیں دیکھتے ہو، اسی کے ساتھ اس کے مسلمان ہونے کی بھی تحقیق کرلیا کرو؛ چناں چہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اب وہ زمانہ ہے کہ اس کی بھی ضرورت ہے کہ دیکھ لیا جائے کہ داماد صاحب مسلمان ہے یا کافر، پہلے یہ

دیکھا جاتا تھا کہ نیکوکار ہے یا بدکار۔ افسوس! کہ آج کل جن لڑکوں کو بیٹیاں دی جاتی ہیں بعض لوگ ان میں سے جدید تعلیم کے اثر سے ایسے آزاد منش ہیں کہ ان کو دین ایمان سے کچھ بھی تعلق نہیں رہا، زبان سے کلمۂ کفر بک جاتے ہیں اور کچھ پرواہ نہیں ہوتی اور پھر انہیں سے ایک مسلمان لڑکی کا نکاح پڑھوایا جاتا ہے" (اسلامی شادی:۲۹۳)

دوسری جگہ فرماتے ہیں: "یہ جو عورتیں آج کل انگریزی پڑھتی ہیں یہ مردوں سے زیادہ آزاد ہو جاتی ہیں وجہ یہ ہے کہ عقل کم ہوتی ہے اس لیے زیادہ برباد ہوتی ہیں اور مرد بھی کافی پیمانہ پر انگریزی پڑھ کر خراب ہو جاتے ہیں، اسی لیے میں تو کہا کرتا ہوں بلکہ فتویٰ دیتا ہوں کہ جہاں داماد کا حسب ونسب دیکھا جائے وہاں ایمان بھی دیکھا جاوے، اب تو وہ زمانہ ہے کہ ایمان ہی کے لالے پڑ گئے۔

یہاں پر قصبہ میں ایک لڑکی ہے اس کا نکاح ایک شخص سے دوسرے قریب کے قصبہ میں ہوا ہے اس شخص کا عقیدہ سنئے: کہتا ہے کہ حضور ﷺ کو پیغمبر کہنا یہ ایک مذہبی خیال ہے، البتہ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ وہ بہت بڑے ریفارمر تھے اور جو باتیں اس وقت کے مناسب تھیں حضور ﷺ نے تعلیم فرمائیں مگر بعض لوگ نادان اب تک بھی انہی باتوں کے لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں، اور اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں حضور ﷺ کی توہین کرتا ہوں، نہیں نہیں! میں آپ ﷺ کی بڑی قدر کرتا ہوں مگر نبوت کا خیال یہ محض ایک مذہبی خیال ہے۔

یہ تو خیالات! اور لڑکی نکاح میں سمجھی جاتی ہے، دھڑا دھڑ اولاد ہو رہی ہے حالاں کہ نکاح رخصت ہو چکا، یہ ہے اس انگریزی پڑھنے والوں کا رنگ" (الافاضات الیومیہ ۴/۲۰۹)

ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت بڑا المیہ ہے اور اس کا سبب عقائد اسلامی کی پوری معرفت کا نہ ہونا ہے اور اس کا علاج یہی ہے کہ ان کو اسلامی عقائد سے روشناس کرایا جائے، لہٰذا اپنا اور اپنے بھائیوں کا ایمان بچانے کے لیے بھی اصول اسلامی کی معرفت ضروری ہے۔

حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلویؒ فرماتے ہیں: مسلمانوں کو واجب ہے کہ اس علم کو سیکھیں اور اپنی بیویوں اور بچوں کو سکھائیں؛ تاکہ بلیات دنیوی اور اُخروی سے نجات پائیں اور لڑکوں کی فطرتِ سلیمہ محفوظ رہے، اور اوائلِ عمر میں عقائدِ حقہ نقش کالحجر ہو جائیں، بالخصوص اس زمانہ میں کہ ہر طرف سے گمراہی کا زور اور گمراہ لوگوں کا کہ شیاطین الانس ہیں ہر گلی کوچہ میں غل وشور ہے۔

نیز فرماتے ہیں: پھر (یعنی اس علم کو سیکھنے کے بعد) اگر (کوئی) علائقِ دنیاوی میں مصروف ہوگا یا غیر جنس

لوگوں کی صحبت کا اتفاق پڑے گا تو عقائد میں کسی طرح کا فتور نہ آئے گا، اور ملاحدہ اور یہود و نصاریٰ کے بہکانے اور گمراہ کرنے سے دین میں کچھ قصور نہ آئے گا۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ) اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ بِوَجْهِ نَبِيِّكَ الكريم . (عقائد الاسلام: ۲۱)

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:

زمانے کے حالات اس وقت مُقتضِی ہوئے کہ دار العلوم دیوبند کے طلبہ کے سامنے ایسی تقاریر کا سلسلہ شروع کیا جائے جن میں اسلام کے عام اصول و قواعد کی تحقیق اور قرآن کریم کی حکیمانہ تعلیم اور اس کی عظمتِ شان ظاہر کرنے والے حقائق زیادہ سے زیادہ واضح، معقول اور دلنشیں پیرائے میں بیان کئے جائیں اور طلبہ کی ایک جماعت کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ یہاں سے جا کر اپنے ناواقف یا کم علم بھائیوں کے ایمان کی حفاظت اور منکرین یا مُشَكِّكِيْن پر خدا کی حجت تمام کرسکیں۔ (مقالات عثمانی: ۲۶۸)

شرح عقائد کی اہمیت اور اس کے لیے شرح کی ضرورت

عقائد اسلامی کی معرفت کے لیے ہمارے عربی مدارس میں جو کتاب پڑھائی جاتی ہے وہ شرح عقائد نسفی ہے، یہ کتاب علم کلام کی اہم اور مستند کتابوں میں شمار ہوتی ہے اللہ پاک نے اس کو بڑی شہرت و مقبولیت عطاء فرمائی ہے اس میں ''العقائد النسفيه'' کی بہترین شرح کی گئی ہے، اور اختصار کے ساتھ فن کے تمام ضروری مباحث کو جامع ہے نیز ماتریدیہ واشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ہر مسئلہ کو عقلی و نقلی دلائل سے مبرہن کیا گیا ہے؛ لیکن ان سب خوبیوں کے باوجود اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ کتاب اب مشکل کتابوں میں شمار ہوتی ہے اور عام اساتذہ اور طلبہ کو اس میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں:

ایک تو اس وجہ سے کہ یہ فن کی پہلی کتاب ہے، بعض مدارس میں اس سے پہلے ''عقیدۃ الطحاوی'' پڑھائی جاتی ہے مگر اس کی حیثیت ایک مختصر متن کی ہے؛ بلکہ بقول حضرت حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ: ''یہ عقائد کی مختصر فہرست ہے'' اور بعض مدارس میں تو یہ بھی نہیں ہے بلکہ ''شرح عقائد'' ہی سے فن کا آغاز ہوتا ہے اور اسی پر اختتام ہوجاتا ہے۔

دوسرے اس میں عالم کے حدوث اور صانع کے وجود و توحید وغیرہ پر جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ فلسفیانہ انداز کے ہیں؛ جن میں منطق و فلسفہ کی مخصوص اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں؛ جن کا سمجھنا منطق و فلسفہ سے کامل

مناسبت کے بغیر مشکل ہے اور ان سے آج کے طلبہ تو کجا؟ بہت سے اساتذہ بھی کم واقف ہوتے ہیں۔

تیسرے اس کتاب کے مصنف سعد الدین تفتازانی ہیں، جو علمی گہرائیوں اور وسعت علم میں اپنی نظیر آپ ہیں؛ جن کی علمی حذاقت و مہارت کا سکہ آج بھی اہل علم کے دل و دماغ پر بیٹھا ہوا ہے، ان کے قلم کی جولانی اور نکتہ آفرینی نے اس کتاب کو اور اَدَق بنا دیا ہے، ان سب باتوں کے علاوہ یہ کتاب جس فن میں ہے وہ بذات خود بھی بہت دقیق و عمیق ہے، احادیث و تفاسیر کے ہزاروں صفحات میں پھیلے ہوئے علوم و حقائق کا عطر اور خلاصہ اس فن میں جمع کر دیا گیا ہے۔

حضرت مولانا مصطفےٰ خاں صاحب بجنوریؒ مجاز بیعت حضرت تھانوی قدس سرہ ''حَلُّ الالتباهات'' کے شروع میں لکھتے ہیں: ''علم کلام کوئی معمولی فن نہیں ہے، یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں، اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے افلاطون، ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفل مکتب نظر آتے ہیں، اور یہی وہ فن جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ کو سر جھکانا پڑتا ہے اور یہی وہ فن ہے جس سے علوم وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس پر اہلِ اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقہ کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہو جاتے ہیں، پھر کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ ایسے اَجل و اَدَق فن کی کتاب ایسی سہل ہو سکتی ہے کہ معمولی اردو خواں کو بھی اس کے سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے حاشا وکلاً''۔ (اسلام اور عقلیات: ص ۸)

﴿الفرائد البہیة کی وجہ تالیف﴾

جب مشہور علمی درسگاہ خادم العلوم باغوں والی میں شرح عقائد کی تدریس احقر سے متعلق ہوئی تو اس وقت اس کی مشکلات کا اندازہ ہوا، احقر نے آسانی کے لیے ایک تحریر نوٹ (یادداشت) کی شکل میں مرتب کرنا شروع کی جس میں تشریح طلب عبارتوں کی الگ الگ تشریح اور دلائل کی آسان انداز میں تقریر لکھ لیتا تھا۔ اس تحریر سے کافی سہولت ہوگئی اور جب طلبہ کو اس کا علم ہوا تو وہ بھی اس سے استفادہ کرنے لگے، ابتداء میں تو اپنی سہولت اور طلبہ کو سمجھانے کے لیے احقر نے ایسا کیا تھا؛ لیکن جب اس کی نافعیت سامنے آئی تو اس کی اشاعت کا خیال پیدا ہوا تاکہ اس سے استفادہ عام اور آسان ہو جائے؛ چناں چہ ترجمہ اور حلِ لغات وغیرہ کے اضافے کے ساتھ اب آپ حضرات کے سامنے اس کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ احقر علمی میدان میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی تحریر یا تقریر کا احقر کو کوئی سلیقہ ہے، اور الحمد للہ! شرح عقائد کی دو قابل قدر شرحیں پہلے سے موجود ہیں، ایک النِّبراس جو عربی میں ہے اور احقر کے خیال میں کتاب حل کرنے کے لیے کافی ووافی ہے۔ دوسری ''بیان الفوائد'' جو حضرت الاستاذ مولانا **محمد مجیب اللہ** صاحب استاذ دار العلوم دیوبند کی تالیف ہے اور اردو زبان میں بے مثال شرح ہے، حضرت الاستاذ نے عبارت کو جس سہل اور دلنشین انداز میں حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ انہیں کا حصہ ہے اور ایسے وقت میں یہ شرح لکھی گئی ہے جب اردو کا دامن اس طرح کی شرحوں سے بالکل خالی تھا۔ فجزاھُمُ اللّٰہ احسن الجزاء

ان دونوں شرحوں کے بعد کسی اور شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی، لیکن احقر کو اللہ پاک نے اس کتاب کی تدریس کے زمانے میں اپنے اکابر واساتذہ کے علمی ذخائر سے استفادے کی بھی سعادت بخشی۔

﴿اکابر دیوبند دین کے ترجمان اور شارح تھے﴾

اور اس میں شک نہیں کہ اس آخری دور میں اکابر دیوبند رحمھم اللہ اردو زبان میں دین کے ترجمان اور شارح تھے انھوں نے جہاں دیگر علوم وفنون میں مجددانہ کارنامے انجام دئے ہیں، علم کلام میں بھی ان کی عظیم الشان خدمات ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہٗ تو علم کلام کے امام اعظم تھے اور ان کے اصحاب وتلامذہ اس دور کے ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی تھے، ان حضرات کو اللہ پاک نے علوم نبوت کا وافر حصہ عطا فرمایا تھا، ان کے اندر نائبین نبی ہونے کی شان پورے طور پر جلوہ گر تھی، اسی کا اثر تھا کہ بسا اوقات ان کی زبان وقلم سے اللہ پاک ایسی تعبیرات وتمثیلات جاری فرمادیتے تھے کہ غامض سے غامض مضامین بھی پانی ہوجاتے تھے اور معقولات محسوسات معلوم ہونے لگتے تھے، احقر نے اپنی اس شرح میں جہاں النِّبراس اور بیان الفوائد سے استفادہ کیا ہے وہیں اکابر کے قیمتی علوم اور بے مثال تحقیقات سے بھی اقتباس اور خوشہ چینی کی ہے اور وہ اتنے مفید اور قیمتی تھے کہ کسی طرح ان کو اپنے تک محدود رکھنے پر طبیعت آمادہ نہیں ہوئی؛ بلکہ بے اختیار دل نے چاہا کہ ان جواہر پاروں سے اپنے بھائیوں کو بھی روشناس کراؤں؛ کیوں کہ ہر شخص کی وہاں تک رسائی آسان نہ تھی۔

اسی کے ساتھ یہ خیال بھی تھا کہ اس کتاب کی اشاعت کسی درجے میں اکابر کے علوم کی ترویج واشاعت کا ذریعہ بنے گی جو اس جھول کے حق میں بڑی سعادت کی بات ہوگی؛ کیونکہ احقر اپنے لیے اس کو بھی باعثِ صد افتخار

سمجھتا ہے کہ اکابر کے کفش برداروں میں شمار ہو جائے۔

ان سب باتوں کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ ہر آدمی کا طرز بیان اور اسلوب کلام جداگانہ ہوتا ہے جس سے موضوع و مقصود ایک ہونے کے باوجود الفاظ و تعبیرات میں کافی اختلاف ہو جاتا ہے جو عموماً مخاطب کی سہولت کا ذریعہ بن جاتا ہے؛ کیوں کہ انسان کو اللہ پاک نے مختلف قسم کا بنایا ہے کسی کو کوئی چیز پسند ہوتی ہے اور کسی کو کچھ، اسی طرح کسی کو کوئی طرز زیادہ مفید ہوتا ہے اور کسی کو اس طرز سے زیادہ فائدہ نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے لیے کوئی اور طریقہ مفید ہوتا ہے ...تو خیال ہوا کہ بڑی بڑی شرحوں کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے کسی کو ہماری اس شرح سے نفع پہنچ جائے؛ جس طرح بسا اوقات بڑے ڈاکٹر سے شفا نہیں ہوتی اور کسی معمولی معالج سے جو باقاعدہ علم طب کا عالم بھی نہیں ہوتا، شفاء ہو جاتی ہے ایسی صورت میں یہ کتاب احقر کے لیے صدقۂ جاریہ ہو گی جس کا ہر شخص محتاج و متمنی ہوتا ہے۔

انہی وجوہ سے احقر نے اس کی اشاعت کا ارادہ کیا ہے اللہ پاک اس کو قبول فرما کر طلبہ کے لیے نافع بنائیں اور میرے والدین و اساتذہ اور جملہ معاونین کو (جن میں سرفہرست محب مخلص جناب مولانا مفتی محمد مصطفیٰ صاحب زید مجدہ استاد مدرسہ خادم العلوم باغوں والی ہیں جنہوں نے پوری توجہ سے نظر ثانی فرما کر خامیوں کی نشاندہی فرمائی اور مفید اور قیمتی مشورے دے کر کتاب کی افادیت میں اضافہ فرمایا ہے) دونوں جہان میں جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین یارب العالمین۔

﴿طلبہ کے لیے قیمتی سوغات﴾ (اردو زبان میں علم کلام کی چند اہم تصنیفات)

آخر میں طلبۂ مدارس سے یہ گزارش ہے کہ وہ علم کلام کی اہمیت کو سامنے رکھ کر (جس کی تفصیل پہلے گزر چکی) اس فن کو حاصل کرنے میں بھرپور محنت کریں، الحمد اللہ! اکابر نے راہیں ہموار کر دی ہیں اب ہمت کر کے صرف اس پر چلنے کی ضرورت ہے، انشاء اللہ کہیں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی، صرف ایک مشورہ یہ ہے کہ اس کتاب کے ساتھ آپ مندرجہ ذیل کتابوں کو مطالعہ میں رکھیں تو انشاء اللہ یہ فن آپ کے لیے آسان ہی نہیں بلکہ دلچسپی کا سامان ہو جائے گا اور اس کتاب کو پڑھانے سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان میں آپ پورے طور پر کامیاب ہوں گے انشاء اللہ۔

(۱) حل الانتباھات المفیدہ عن الاشتباھا ت الجدیدہ (اسلام اور عقلیات)۔ "الانتباھات المفیدہ" اردو زبان میں حضرت تھانوی قدس سرہ کی فلسفہ اور علمِ کلام پر ایک مبسوط اور جامع تصنیف ہے اور حل

الانتباهات المفیدہ اس کی تسہیل وتشریح ہے جو مولانا محمد مصطفیٰ خان صاحب بجنوریؒ نے کی ہے، اس میں جدید شبہات کے تشفی بخش جوابات ہیں اور ایسے اصول بیان کیے گئے ہیں جن کی مدد سے ہر نئے شبہہ کا بآسانی جواب دیا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا بجنوری **حل الانتباہات** کے مقدمہ میں فرماتے ہے: لوگ مدت سے جدید علم کلام کی تدوین وترتیب کی ضرورت محسوس کررہے تھے؛ لیکن میدان عمل میں آنے کی کسی کو ہمت نہیں ہورہی تھی، خود حضرت تھانوی قدس سرہٗ ایک عرصہ تک اس بارے میں غور وفکر فرماتے رہے بالآخر تائید غیبی نے رہبری فرمائی اور حضرتؒ کا علی گڑھ جانا ہوا وہاں پر ایک وعظ ہوا جس سے اس کی تحریک کو قوت ہوئی اور یہ کتاب وجود میں آگئی، یہ کتاب کیا ہے! دریا بکوزہ ہے، اور حضرت قدس سرہ کی بڑی کرامت ہے اصل کتاب جلی خط میں ہونے کے باوجود صرف اسی صفحات میں ہے؛ لیکن علم کلام کی تمام ضروری باتوں کو حاوی ہے، شبہات جدیدہ کا کوئی فرد ایسا نہیں ہے جس کا حل اس کتاب سے نہ نکل سکے۔ (۸، ۹، ۱۱) یہ کتاب اب مکتبہ دارالعلوم دیوبند سے ''اسلام اور عقلیات'' کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

خوش خبری: ایک خوشی کی بات یہ ہے کہ اس کتاب کا عربی میں بنام: ''الإسلام والعقلانية'' ترجمہ بھی ہوچکا ہے۔ ماہنامہ ''الداعی'' کے ایڈیٹر اور دورِ حاضر کے نامور اہلِ قلم جناب مولانا نور عالم خلیل امینی مدظلہ العالی نے اس کو عربی کا حسین وجمیل جامہ پہنایا ہے۔

موصوف کی یہ کوشش قابل ستائش ومبارکباد ہے کہ انہوں نے وقت کی ایک اہم ضرورت کا بروقت احساس کرکے اس کی تکمیل فرمائی، جس سے جہاں تبلیغ دین کے اہم فریضے کی ادائیگی ہوئی ہے، وہیں حضرت اقدس تھانوی قدس سرہ کے تجدیدکارناموں سے استفادہ کا نیا باب مفتوح ہوتا ہے جس کی اس وقت سخت ضرورت ہے، اللہ پاک ان کو جزاء خیر عطا فرمائیں اور اس طرح کے کاموں کے لیے زیادہ سے زیادہ موفق فرمائیں، آمین ثم آمین۔

(۲) **رسائل ومقالات حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ**: علامہ موصوف کے اصول وعقائدِ اسلام سے متعلق مختلف رسائل ہیں جن کو اب یکجا کرکے ''مقالات عثمانی'' کے نام سے دارالعلوم حیدرآباد نے شائع کیا ہے۔

حضرت علامہ عثمانیؒ ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے، محدث، مفسر، متکلم ومعقولی، مصنف اور خطیب، ہر لحاظ سے آپ کو ایک خاص نمایاں مقام حاصل تھا آپ کے علم وفضل کے آپ کے تلامذہ ومعاصرین ہی نہیں، آپ کے بزرگ واساتذہ بھی قائل وقدرداں تھے، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

آپ کا علم کتاب وسنت کی گہرائی میں اترا ہوا تھا پھر اس میں مزید گہرائی حکمت قاسمیہ نے پیدا کر دی تھی جس پر ان کی بھرپور نظر تھی اور اکثر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں حضرت قاسم العلوم نانوتوی قدس سرہٗ کی تصانیف نہ دیکھتا تو نہ معلوم اعتزال کے کون سے گڑھے میں پڑا ہوا ہوتا۔ (فضل الباری ۱: ۲۵)

علامہ عثمانیؒ کو حضرت نانوتوی قدس سرہ کے علوم سے خاص دلچسپی تھی ان کی تفہیم کا خدا نے ان کو ایک خاص ملکہ عطاء فرمایا تھا اور ان سے استفادہ کرتے ہوئے وہ اسلامی حقائق وتعلیمات کو نہایت دلنشین انداز میں بیان فرماتے تھے، علامہ موصوف کے علمی افادات کی امتیازی شان یہ ہے کہ ان سے مخالفین اسلام کے پیدا کردہ شکوک و شبہات اور ملحدین کے اعتراضات بالکل هباء منثورا (پریشان غبار) ہوجاتے ہیں۔ ان کے علمی جواہر کی ہر سطر اسلامی سطوت وعظمت کی آئینہ دار ہے۔

علامہ عثمانیؒ کا متکلمانہ ذہن، حکمت قاسمیہ سے جلا پائے ہوئے دل ودماغ، افہام وتفہیم کا بے مثال ملکہ اور مشکل سے مشکل مسئلہ کو امثال ونظائر کے ذریعہ ذہن نشیں کر دینے کی مہارت؛ ایسے کمالات ہیں جن کی وجہ سے یہ رسائل ان کے زمانے ہی میں کافی مشہور ومقبول ہوگئے تھے اور آج بھی ان کی ضرورت وافادیت میں کوئی کمی نہیں آئی ہے کیوں کہ ان میں جن مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے وہ آج بھی زندہ ہیں؛ بلکہ ان میں سے بعض کی شدت اور پیچیدگی میں نام نہاد دانشوروں اور اسلام مخالف عناصر نے اور اضافہ کر دیا ہے۔

(۳) عقائد الاسلام: حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلویؒ کی یہ کتاب احقر کے خیال میں اردو زبان میں شرح عقائد نسفی کا بہترین بدل ہے، اس کتاب کی قدر ومنزلت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ اس کتاب پر حضرت نانوتوی قدس سرہ، حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہ اور دیگر بڑے بڑے حضرات کی تقریظات ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہ فرماتے ہیں: ''اردو زبان میں یہ کتاب لاجواب میں نے اول سے آخر تک دیکھی، سچ یہ ہے کہ ایسی کتاب اس زبان میں نہ دیکھی نہ سنی، مضمون کی خوبی مصنف کے کمال کی دلیل ہے اور کیوں نہ ہو یعرف الرجال بالمقال، زیادہ لکھنا فضول ہے دیکھنے والے خود دیکھ لیں گے کہ یہ کتاب کیسی ہے؟'' (ص: ۸)

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: ''اپنے موضوع میں یہ کتاب بے نظیر ہے اوساط ناس ہی کو اس کی ضرورت نہیں بلکہ فضلاء اور مدرسین کو بھی اس کی حاجت ہے، عقائد اور حدیث اور حقائق صوفیہ اور بشارات عہد عتیق اور متوسط کا اس میں کافی ذخیرہ موجود ہے''۔ (ص: ۱۰)

(۴) **علم الکلام** : حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی یہ کتاب بھی اردو زبان میں ہے اور اس میں وجود باری عز اسمہٗ ، توحید ورسالت ، قیامت ، جزا وسزا، تقدیر خداوندی ، کُتبِ سماویہ، اور فلسفہ اصول دین اور دیگر مسائلِ اصولیہ کو دلائل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

(۵) **عقائد اسلام کی حقانیت عقل وسائنس کی روشنی میں**: یہ کتاب علامہ حسین آفندی الجسر طرابلسی کی تالیف ''الرسالۃ الحمیدیہ فی حقیقۃ الدیانۃ الاسلامیہ '' کا اردو ترجمہ ہے، اس میں اسلامی عقائد واحکام کو سائنسی عقلی دلائل سے بڑے مبسوط انداز میں سمجھایا گیا ہے، یہ کتاب بڑی بصیرت افروز اور معلومات افزا ہے، حضرت تھانوی قدس سرہٗ تقریظ میں رقم طراز ہیں:

''مدت سے یوں دل چاہتا تھا کہ کوئی ایسی کتاب جمع کی جاوے جس سے ان خیالات کی اصلاح ہو جو بوجہ ناواقفیت علوم دینیہ کے بعض نوجوانوں کو تعلیم فلسفۂ جدیدہ سے اسلامی فروع واصول میں پیدا ہو گئے ہیں۔ اسی اثنا میں اتفاقاً ایک کتاب ''حمیدیہ'' نام کی نظر سے گزری جو اس غرض کی تکمیل کے لیے کافی ووافی ثابت ہوئی، چونکہ وہ عربی زبان میں تھی اس لیے اپنے ہم وطن بھائیوں کے لیے اردو میں اس کا ترجمہ ہونا مناسب معلوم ہوا؛ چناں چہ بفضلِ خداوندی عزیزی حبیبی مولوی سید اسحاق علی کانپوری سلمہ اللہ تعالیٰ بالفیض الخفی والجلی کے ہاتھوں یہ کام بخیر وخوبی اتمام کو پہنچا اور اول سے آخر تک میری نظر سے گزرا، اصل وترجمہ کی خوبی کا بیان کرنا شاید مبالغہ شاعرانہ پر محمول ہو اس لیے اہلِ انصاف وفہم کے ملاحظے اور اصل وترجمہ کی تطبیق پر اس کو حوالہ کیا جاتا ہے البتہ اتنا کہنے کو بے اختیار دل چاہتا ہے کہ مصنف ومترجم نے اپنے ہم چشموں میں گویا خرقِ عادت کر دکھلایا، اب خدا تعالیٰ سے یہ دعاء ہے کہ یہ ترجمہ چھپ جائے اور ہر طالب علم عربی وانگریزی مدارس کا اس سے منتفع ہو اور ان سب کے لیے یہ سرمایۂ ہدایت واہتداء ہو۔ آمین'' (صفحہ:۳)

پہلے یہ کتاب ''سائنس واسلام'' کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ اور اب مکتبہ صوت القرآن دیوبند سے'' عقائد اسلام کی حقانیت عقل وسائنس کی روشنی میں'' کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

افادات حجۃ اللہ الارض حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ بانیٔ دار العلوم دیوبند۔ اس کتاب میں توحید ورسالت کے اثبات کے ساتھ دین اسلام کی حقانیت کو عقلی دلائل سے مدلل کیا گیا ہے۔ کتاب کی عمدگی اور برتری کے لیے بانیٔ دار العلوم کا نام نامی ہی کافی، مزید کچھ لکھنا فضول ہے۔ اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہئے۔

اورسب کے آخر میں اس کے ذکر کو "خِتَامُہ مِسْكٌ" کا مصداق سمجھنا چاہیے۔

کیا قدیم علم کلام آج کی ضرورتوں کے لیے کافی نہیں؟

آج کل کے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فن (علم کلام) از سرِ نو ایجاد کرنے کے قابل ہے، بلفظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ سلف کا ایجاد کردہ پرانا علم کلام ناقص ہے اور اس میں آج کل کے شبہات کا حل نہیں ہے، لہٰذا جدید علم کلام مدون ہونا چاہیے لیکن یہ خیال ان کا غلط ہے، حق یہ ہے کہ علم کلام قدیم میں ایسے اصول وقواعد موجود ہیں جو ہر قسم کے شبہات موجودہ وآئندہ کے حل کے لیے کافی ہیں؛ چنانچہ کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہوجاتا ہے کہ کوئی شبہہ کسی فرقۂ اسلام کا یا کسی ملحد کا ایسا نہیں نکلتا جس کا حل ان اصول سے نہ کردیا جائے، ہاں! یہ خیال ابناءِ زمانہ کا کہ پرانے علم کلام میں شبہات جدیدہ کا حل نہیں ہے، صرف اس معنٰی کے اعتبار سے قابل تسلیم ہوسکتا ہے کہ علم کلام قدیم میں نئے شبہات سے فرداً فرداً بحث نہیں کی گئی ہے؛ لہٰذا ضرورت ہے کہ اب علم کلام کو اس طرح بنادیا جائے کہ ان شبہات سے فرداً فرداً بحث ہو، اسی کو علم کلام جدید کہا جائے گا؛ مگر یہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس علم کلام کو جدید کہنا صرف اس اعتبار سے ہوگا کہ اس میں جدید شبہات کا ذکر ہے، ورنہ درحقیقت ان شبہات کے جوابات تو اسی علم کلام قدیم سے دیے جائیں گے، کسی نئے اصول کے ایجاد کی ضرورت نہیں۔

یہاں سے علم کلام قدیم کا جامع ہونا اور کامل ومکمل ہونا صاف طور سے ثابت ہوتا ہے کہ گو شبہات کیسے ہی ہوں اور کسی زمانے کے ہوں؛ مگر ان کے جواب کے لیے وہی علم کلام قدیم کافی ہوجاتا ہے۔ (اسلام اور عقلیات: ص ۱۷)

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا محققانہ بیان

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں: یہ کہنا مبالغے سے خالی ہے کہ متکلمین نے مذہب کی سطح پر قائم رہ کر حجت واستدلال سے متعلق جو کچھ اصول اور قواعد وضع کیے، ان سے تمام باطل توہمات کی قلعی کھل گئی، فلسفۂ یونان کی ملمع سازیوں کا طلسم ٹوٹا، معترضین کی ابلہ فریبیوں کا پردہ فاش ہوا اور قیامت تک کے لیے مخالفین کی نکتہ چینیوں کا سدباب کردیا گیا۔ لیکن افسوس کہ ہمارے زمانے کے بعض کوتاہ نظروں کی تسلی اس پر بھی نہ ہوئی اور وہ علم کلام کو آج کی ضروریات کے حق میں ناکافی ہی سمجھتے رہے۔

صدائے یورپ! ابھی کچھ عرصہ ہوا، یورپ سے یہ صدا اٹھی کہ علومِ جدیدہ نے تمام مذاہب کی بنیادوں میں تزلزل

پیدا کر دیا اور مختلف ادیانِ عالم میں سے ایک مذہب بھی اس کے مقابلے کی تاب نہ لا سکا۔ جن لوگوں کو ہر بات کی تصدیق کے لیے یورپ کی وحی کا انتظار رہتا ہے، بے چوں وچرا اس پر ایمان لے آئے اور ملک میں اس خیال کو اس قدر شہرت دی کہ اِس سرے سے اُس سرے تک جا بجا یہی چرچا ہو گیا۔

علماء نے یہ دیکھ کر کہ عام لوگ مذہب سے بددل ہوئے جاتے ہیں، اس کی تحقیق کی طرف توجہ کی مگر تفتیش کے بعد ثابت ہوا کہ اس دعوے میں واقعیت کا بہت ہی کم حصہ شامل ہے۔

کیا جدید تحقیقات اسلام کے مخالف ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ علماءِ سائنس نے مادیات اور طبعیات کے متعلق بہت سی جدید باتیں دریافت کیں، علم ہیئت (علم الأفلاک) میں مفید بیانات کا اضافہ کیا، صنعت ودست کاری کے عجیب وغریب کرشمے دکھلائے، روشنی اور بجلی وغیرہ کے متعلق جدید تحقیقات سے عالم کو منور کر دیا؛ لیکن انہوں نے یہ نہیں بتلایا کہ ان میں کونسی بات اسلام کے مخالف ہے؟ یا کس چیز کے ثابت ہونے سے کسی اسلامی مسئلے پر نقض وارد کیا جا سکتا ہے؟

فرض کرلو کہ عناصر کی تعداد (٦٧) سے بھی کچھ زیادہ ہے یہ بھی تسلیم کرلو کہ زمین ساکن نہیں متحرک ہے، یہ بھی مان لو کہ کواکبِ سیارہ سات میں منحصر نہیں؛ مگر کیا اس سے توحید کے ثبوت میں کچھ خلل آیا، یا نبوت کا دعویٰ باطل ہو گیا؟ کسی آیتِ قرآنی کی مخالفت ہوئی، یا حدیث رسول اللہ ﷺ کا انکار کیا گیا؟ جب ان میں سے کچھ بھی نہیں، تو اب یہ دیکھو کہ علومِ جدیدہ نے اسلامی مسائل کے متعلق رداً یا قبولاً کس چیز کی زیادتی کی؟

اس کے جواب میں ان چند بوسیدہ اور پامال اعتراضات کے سوا کچھ نہیں کہا جاتا جو حدوثِ مادہ، ثبوتِ معجزات اور حشر ونشر کے متعلق عام طور پر زبان زد ہیں اور جن کو ہمارے زمانے کے بعض آزاد خیال مؤلفین نے ذرا سلجھا کر تحریر کر دیا ہے۔

قدیم علم کلام اور جدید ذہن کے شبہات: لیکن جن لوگوں نے علم کلام کی تکمیل کو صرف "شرح عقائد خیالی" کے دائرے میں محدود نہیں سمجھ رکھا وہ خوب جانتے ہیں کہ علماء اسلام نے کہاں تک ان تمام شبہات کا رکیک اور بے جان ہونا ثابت کیا ہے اور کس خوبی اور بسط کے ساتھ ان اعتراضات کا رد لکھا ہے۔ کاش! میری اس تحریر کے پڑھنے والے ابن حزم ظاہری کی "**ملل ونحل**" علامہ علاء الدین علی طوسی کی "**کتاب الذخیرہ**" فاضل تفتازانی کی "**شرح المقاصد**" امام غزالیؒ کی "**تہافۃ الفلاسفہ**" اور محققین فن کی نادر تصنیفات کا مطالعہ کریں

جس سے ان کے روبرو میرے اس بیان کی صداقت ظاہر ہو۔

اس بات کا کہہ دینا اس کے ثابت کرنے سے زیادہ آسان ہے کہ علوم جدیدہ کی روشنی میں تمام قدیم علوم ماند پڑ گئے۔ اس کے مقابلے میں متکلمین کی تحقیقات بالکل بے کار ثابت ہوگئیں اور اس کے دنیا میں آنے سے مذہب کو موت کا سامنا کرنا پڑا۔ کیا یہ دعویٰ کرنے والے ہم کو خاص ان مضامین کی ایک فہرست دے کر ممنون بنا سکتے ہیں جن کو اسلام اور متکلمین اسلام کے دلائل کے مخدوش بنانے میں کسی قسم کا دخل ہو اور جن کی صحت و سُقم پر قدیم علم کلام نے کافی طور پر بحث نہ کی ہو!

ہماری ایسے لوگوں سے جو حال کے علماء کو جدید حملوں کی مدافعت سے عاجز بتلاتے ہیں، یہ التجا ہے کہ وہ ضرور ہم کو ایسے مسائل کی مع ان کے دلائل کے ایک فرد (فہرست) تیار کر کے عنایت فرمائیں جن کا مقابلہ ہمارے "بوڑھے اسلام" سے نہ ہو سکا اور آخر کار ہمارے سی۔ ایس۔ آئی۔ بہادر کو اس کے ضُعف اور پیرانہ سالی پر رحم کھا کر اس میں بہت کچھ اصلاح کرنے کی ضرورت پیش آئی؛ تا کہ یہ ترمیم شدہ اسلام "نوجوانِ یورپ" کی نظروں میں وقیع اور باعظمت بن سکے۔

بہر حال اپنی جہالت کی وجہ سے جس کا جو جی چاہے کہے مگر انصاف یہ ہے کہ اسلامی عقائد کے متعلق متکلمین نے جس درجہ موشگافی، باریک بینی اور فلسفیانہ نکتہ رسی سے کام لیا ہے اس نے ہمیشہ کے لیے ہم کو اندرونی اور بیرونی مخالفینِ اسلام کے پیچیدہ اعتراضات کے حل کرنے سے سبکدوش کر کے ان کا ممنونِ احسان بنا دیا۔ اور میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اب بھی دنیا میں امام ابوالحسن اشعریؒ اور ابوالمنصور ماتریدیؒ کے ایسے وکیل موجود ہیں جو اسلامی معتقدات کے متعلق ان تمام شبہات کا استیصال کرتے ہوئے جو کسی نئے سے نئے پیرائے میں ظاہر کئے جائیں، قدیم علم کلام کے کامل و مکمل ہونے کا ثبوت دے سکیں۔

مخالفین کا استدلال: ہم نے اپنے ان دوستوں کو جو قدیم علم کلام کو اکثر ناقص بتلایا کرتے ہیں، بارہا یہ بھی کہتے سنا کہ قدیم علم کلام میں صرف عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی؛ کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراض کئے تھے وہ عقائد ہی کے متعلق تھے؛ لیکن آج کل تاریخی، اخلاقی، تمدنی، ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں، ان کے نزدیک تعدُّدِ نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے

کی سب سے بڑی دلیل ہے۔اس بنا پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنا ضروری ہے اور یہ حصہ بالکل قدیم علم کلام میں موجود نہیں۔

علم کلام کا مقصد: ہمارے ان احباب کا یہ کہنا بالکل سچ ہے کہ قدیم علمِ کلام کا تعلق صرف عقائد سے ہے، قانونی اور اخلاقی مسائل سے اس میں مطلقاً بحث نہیں کی گئی؛ لیکن متکلمین یہ نہ کرتے تو کیا کرتے ؟ علم کلام کا مقصد ہی عقائد تک محدود تھا، قانونی اور اخلاقی مباحث کے لیے اس کی وضع ہی نہ تھی۔ان چیزوں کے لیے دوسرے علوم کی حاجت تھی چنانچہ فن تصوف واخلاق اور علم اسرار الدین نے اس ضرورت کو رفع کیا اور اسلام کی تمام جزئیات: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، طلاق، جنگ وجہاد کے مخفی اسرار اور حکمتوں کو نہایت تفصیل کے ساتھ ظاہر کر دیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی قیمتی تصنیفات اس وقت بھی کثرت سے موجود ہیں جن کے مطالعے سے میرے اس بیان کی پوری تصدیق ہوسکتی ہے اور اس عنوان کے ذیل میں جس سلسلۂ مضامین کے لکھنے کا ارادہ کر رہا ہوں اس میں اس کا خیال رکھوں گا کہ حسبِ موقع ان بیش بہا تصانیف سے مفید اقتباسات حاصل کروں۔

بہر کیف، علم کلام جس غرض کی تکمیل کے لیے مدوّن کیا گیا میرے نزدیک اس نے اس میں پوری کامیابی حاصل کی اور اب میرا قصد ہے کہ میں اسلامی عقائد کے ہر باب کے متعلق، بہ صورتِ رسائل عدیدہ، یہ دکھلاؤں کہ علماء اسلام نے اس کو تحقیق کی کس حد تک پہونچا کر چھوڑا ہے اور اب ہم کو اس میں کہاں تک ترمیم یا اصلاح کرنے کی ضرورت ہے (مقالات عثمانیؒ: ص ۷۷)

﴿کتاب سے متعلق چند اہم باتیں﴾

فِرَقِ اسلامیہ: دنیا میں جتنے فرقے ہیں ان میں سے **فِرَقِ اسلامیہ** ان کو کہا جاتا ہے جو اپنے بارے میں مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں، خواہ واقع میں وہ اسلام کے صحیح راستے پر ہوں یا گمراہ ہوں، مثلاً معتزلہ، خوارج، روافض، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ، یہ سب اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر سب کے سب گمراہ ہیں۔

اہلِ سنت والجماعت: صحیح اسلامی فرقہ اہل سنت والجماعت ہے یعنی جو سنت نبویؐ اور جماعت صحابہؓ کا پیرو ہے، یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ بعینہٖ ترجمہ ہے، حدیث شریف کے اس جملے کا جو فرقۂ ناجیہ کے بارے میں آیا ہے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: **إن بني اسرائيل تفرّقت على ثِنتَينِ وسَبعِين مِلةً وتَفتَرِقُ أمتي على ثلثٍ وسبعين ملة كلهم في النار إلاملة واحدة قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ماأنا عليه**

وأصحابي. (أخرجه الترمذی عن عبدالله بن عمرو، وقال هذا حديث حسن غريب، كتاب الإيمان، باب ماجاء في افتراق هذه الأمة (رقم الحدیث:۲۶۴۱، مشکوۃ ج:۱ص۳۰) حضور ﷺ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس طریق پر میں ہوں اور میرے صحابہ کی جماعت ہے وہی اہل نجات کا طریقہ ہے۔

طبقات اہل سنت والجماعت: عقائد کے باب میں پھر اہل سنت والجماعت کے چار گروہ ہیں: متکلمین، ان میں دو گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ (۳) محدثین یا حنابلہ (۴) صوفیہ، یہ چاروں صحیح راستے پر ہیں اور ناجی ہیں، سب کا مدعا و مقصود ایک ہی ہے، صرف استدلال کے طریقوں میں کسی پر کوئی طریقہ غالب ہے کسی پر کوئی، اسی اعتبار سے چار فرقے ہو گئے۔

اشاعرہ: یہ لوگ زیادہ تر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

ماتریدیہ: یہ لوگ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ کے مقتدیٰ شیخ ابوالحسن اشعریؒ ہیں اور ماتریدیہ کے مقتدیٰ امام ابوالمنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدیؒ ہیں، یہ دونوں ایک ہی زمانے کے ہیں اور امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

امام ابوالحسن اشعری کے احوال: امام ابوالحسن کا نام: علی، والد کا نام: اسماعیل ہے آپ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، بچپن ہی میں آپ کے والد کا انتقال ہو گیا تو آپ کی والدہ نے اس وقت کے مشہور معتزلی ابوعلی جُبائی سے نکاح کر لیا، شیخ ابوالحسن اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی، ابوعلی جبائی کو زبان و بیان پر خاص قدرت نہ تھی اس کے بالمقابل ابوالحسن اشعری بہت ہی زبان آور اور حاضر جواب تھے اس لیے ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے، یہ معتزلہ کی طرف سے ایک تلوار تھے مگر بعد میں قدرت الٰہی نے اس تلوار کو پلٹ کر خود معتزلہ کی گردن پر رکھ دیا۔

ان کا واقعہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ پورے رمضان کے اعتکاف کا ارادہ کر کے معتکف ہوئے، پہلے عشرہ میں ایک رات خواب میں دیکھا کہ حضور ﷺ فرما رہے ہیں: یَا علی أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق" صبح کو اٹھے تو اس طرف زیادہ توجہ نہ کی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک اس وقت عقائدِ معتزلہ ہی صحیح تھے، دوسرے عشرہ میں پھر نبی کریم ﷺ کی زیارت ہوئی آپ ﷺ نے پوچھا: مافعلتَ فيما أمرتُكَ؟ انہوں نے جواب دیا: یارسول اللہ! وما عسىٰ أن أفعلَ وقد خرّجتُ للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة، حضور ﷺ نے دوبارہ فرمایا: "أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق" بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے پختہ عزم کر

لیا کہ علم کلام چھوڑ دوں گا اور حدیث کی اتباع کروں گا، پھر آخری عشرہ میں ستائیسویں شب کو ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے انہیں اس کا افسوس ہو رہا تھا کہ ستائیسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں حضور ﷺ کا دیدار ہوا آپ نے پھر استفسار فرمایا، انہوں نے جواب دیا: ''قد تركتُ الكلام يارسول الله ولزِمتُ كتاب الله وسنتك'' حضور ﷺ نے فرمایا: ''انا ماأمرتُكَ بتركِ الكلام إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى فإنها الحق'' انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ! میں ایک خواب کی بنا پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑ دوں جس کو مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گزارے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ''لولا اَنی أعلم أن الله سيمدُّك بمدد من عندهٖ لَمَا قمت عنك حتىٰ أبين لك وجوهها فجِدَّ فيه فإن الله سيمدك بمدد من عندهٖ'' یعنی اگر میں نہ جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے تیری ہدایت کا خود تکفل فرمالیا ہے تو میں یہاں سے نہ ہٹتا؛ یہاں تک کہ تیری غلطیاں ایک ایک کر کے بیان کر دیتا، لیکن چوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی تکفل فرمالیا ہے اس لیے ضرورت نہیں ہے، جب صبح کو اٹھے تو اہل سنت والجماعت کے تمام عقائد میں ان کو شرح صدر ہو چکا تھا اور عقائد معتزلہ کی خرابیاں ان پر منکشف ہو چکی تھیں، جمعہ کا دن تھا جامع مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر عام مجمع کے اندر معتزلہ کے تمام خیالاتِ فاسدہ کو ظاہر کر کے اس سے تائب ہوئے، پھر اہلِ سنت کے زبردست امام قرار پائے۔

یہ قدرت خداوندی کا عجیب کرشمہ ہے کہ جس نے چالیس سال تک مذہبِ اعتزال کی پر زور وکالت اور ترجمانی کی بالآخر اسی کو اہل سنت والجماعت کا ترجمان وامام بنادیا۔

ع : پاسباں مل گئے کعبہ کو صنم خانے سے

امام ابوالحسن اشعریؒ نے چونکہ معتزلہ کا براہِ راست مقابلہ کیا تھا، اور وہ عالمِ اسلام کے علمی مرکز (عراق) میں تھے جہاں معتزلہ کا بڑا زور تھا اس لیے انہوں نے علمی حلقہ کو زیادہ متاثر کیا، اور علمِ کلام کی تاریخ میں ان کا نام اور کام زیادہ نمایاں ہے، امام ابوالحسن اشعریؒ نے ۳۲۴ھ میں وفات پائی۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

امام ابوالحسن اشعریؒ کے بعد ان کے سلسلے اور مکتبِ فکر میں بڑے جلیل القدر علماء و متکلمین اور اساتذہ پیدا ہوئے، جیسے قاضی ابوبکر باقلانیؒ (متوفی ۴۰۳ھ)، شیخ ابواسحاق اسفرائنیؒ (متوفی ۴۱۸ھ)، علامہ ابواسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ)، امام الحرمین جوینیؒ (متوفی ۴۶۸ھ یا ۴۷۸ھ)، اور حجۃ الاسلام امام ابوحامد محمد بن محمد غزالیؒ (متوفی ۵۰۵ھ) وغیرہ جنہوں نے اپنے علم وفضل سے دنیا پر بادشاہت کی۔

لطیفہ: کہا جاتا ہے کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کے علم کے علمبردار تین اشخاص ہوئے ہیں، قاضی ابوبکر باقلانیؒ،

ابن فورکؒ اور شیخ ابواسحاق اسفرائنیؒ ۔صاحب بن عبادؒ ان تینوں کی تعریف میں لکھتے ہیں: الباقلانی ھو بحر مُغرِق یعنی جو ان کا مقابلہ کرے گا غرق ہو جائے گا، وابن فورك: قلب صِلّ مُطْرِق قلب سے مراد خالص، اور صِلّ ایک قسم کا سانپ ہوتا ہے جس کو محض دیکھنے ہی سے دیکھنے والے پر رعشہ طاری ہو جاتا ہے اور وہ فوراً مر جاتا ہے، اور مطرق کے معنی سر نیچا کرنے والا، مطلب یہ ہے کہ ابن فورکؒ کسی کی پرواہ نہیں کرتے اور حریف پر ان کے سامنے آتے ہی رعشہ طاری ہو جاتا ہے، والاسفرائنی نار محرق یعنی اسفرائنیؒ آگ کی طرح اپنے مقابل کو جلاڈالتے ہیں (فضل الباری ۱:۲۵۹)

امام ابوالمنصور ماتریدی کے احوال: اسی زمانے میں عالم اسلام کے دوسرے سرے ماوراء النہر کے علاقہ میں ایک دوسرے عالم و متکلم شیخ ابوالمنصور ماتریدیؒ (المتوفی ۳۳۲ھ یا ۳۳۳ھ) نے علم کلام کی طرف توجہ کی، آپ تین واسطوں سے امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہوتے ہیں، ماتریدی ماترید کی طرف منسوب ہے جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے، آپ نے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی مزید تنقیح و تہذیب کی اور اس سے حشو و زوائد اور ایسے التزامات کو جو معتزلہ کی ضد میں علم کلام کا جز بن گئے تھے خارج کر کے زیادہ معتدل اور جامع بنادیا، معتزلہ، روافض وغیرہ کی تردید میں آپ نے جلیل القدر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ آپ کی اہم تصانیف ہیں، آپ چوں کہ فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے اس لیے احناف زیادہ تر عقائد کے باب میں ماتریدی ہوتے ہیں یعنی آپ ہی کی پیروی کرتے ہیں۔اور حضرت ابوالحسن اشعریؒ چونکہ شافعی تھے اس لیے شوافع عقائد کے باب میں زیادہ تر اشعری ہوتے ہیں یعنی ابوالحسن اشعریؒ کی پیروی کرتے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان صرف بارہ مسائل میں اختلاف ہے جو سب فروعی ہیں، جن کو علامہ احمد بن سلیمانؒ المعروف بہ ابن کمال پاشا (متوفی ۹۴۰ھ) نے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے، حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم نے رحمۃ اللہ الواسعۃ ج۱ ص ۴۸ پر اس رسالہ کو بعینہٖ نقل فرمایا ہے جو شائقین حضرات کے لیے لائق مطالعہ ہے، اور النبراس ص ۲۲ پر بھی کچھ مسائل مذکور ہیں، کبھی ان دونوں جماعتوں کو تغلیباً اشاعرہ بھی کہہ دیتے ہیں۔

تیسرا گروہ محدثین: اس کو سلفیہ اور حنابلہ بھی کہتے ہیں، یہ لوگ عقائد کے باب میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی پیروی کرتے ہیں، اس جماعت کا اشاعرہ و ماتریدیہ سے اصل اختلاف صرف اس میں ہے کہ صفات متشابہات مثلاً: استواء علی العرش، یَدْ، وَجْہ وغیرہ، جن کی نسبت نصوص کے اندر اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے، ان میں

تاویل جائز ہے یا نہیں؟ سلفیہ تاویل کو جائز نہیں کہتے ہیں اور باقی دونوں جماعتوں کے نزدیک تاویل جائز ہے، چنانچہ حنابلہ قرآن کریم کو جو اللہ کی صفت کلام ہے مطلقاً بلا کسی تاویل کے قدیم کہتے ہیں۔ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کلام نفسی کی تاویل کرتے ہیں اور اسی کو قدیم کہتے ہیں۔

صوفیہ: اہل سنت والجماعت کا چوتھا گروہ صوفیہ کا ہے، محدثین پر نقل و سمع غالب ہے یعنی یہ لوگ مسائل کا دارومدار نقلی دلائل پر رکھتے ہیں اور عقلی دلائل سے کام کم لیتے ہیں اور اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں قسم کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ لوگ عقل سے کوئی نئی بات ثابت کرتے ہیں؛ بلکہ قرآن وحدیث سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے مؤید کرنا اور شبہات عقلیہ کا جواب دینا ان کا اہم مقصود ہے اور عقل و نقل میں توافق پیدا کر کے مسئلہ ثابت کرتے ہیں، اور صوفیہ کے یہاں دل کی نورانیت اور باطن کی صفائی کی زیادہ اہمیت ہے۔

فائدہ : یہ تمام تفصیلات فضل الباری شرح صحیح البخاری: ۱/۲۳۵، ۲۴۵، کشف الباری: ۱/۴۳۹، ۴۴۰، اور رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۴۷ سے ماخوذ ہیں۔

اہل سنت والجماعت کے علاوہ چند دیگر فرقوں کا تعارف

خوارج: یہ فرقہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی تحکیم کے موقع پر یہ کہہ کر نکلا تھا کہ "اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰہ" (انعام:۵۷، یوسف:۴۰، ۶۷) یعنی کسی غیر اللہ کو حکم بنانا جائز نہیں، حالاں کہ خود قرآن ہی میں یہ بھی آیا ہے: فابعثوا حکماً من أھلہ وحکماً من أھلھا (نساء:۳۵) اسلام میں سب سے پہلا فتنہ خوارج ہی کا ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر اور مباح الدم ہے، اسی عقیدہ کے تحت لاکھوں مسلمانوں کو تہ تیغ کیا، انہوں نے حروراء مقام کو دار الہجرت نام دے کر وہاں باقاعدہ اپنا مرکز قائم کیا تھا اسی لیے ان کو حروریہ بھی کہا جاتا ہے، تقریباً پچیس حدیثیں ان کے متعلق پیش گوئی میں وارد ہوئی ہیں، حضور ﷺ نے یہاں تک فرمایا تھا کہ اگر میں ان کا زمانہ پاؤں تو عاد و ثمود کی طرح انھیں قتل کروں، حضرت علیؓ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ان کا استیصال کیا۔ ان کے درمیان اور حضرت علیؓ کے درمیان مقام نہروان میں زبردست جنگ ہوئی جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی حضرت علیؓ کے رفقاء میں سے صرف دو آدمی شہید ہوئے اور خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار کے قریب تھی، اکثر مارے گئے، ان کے سردار کے بارے میں جو جو علامات حضور ﷺ نے بیان فرمائی تھیں لڑائی کے بعد جب اس کو

تلاش کیا گیا تو مقتولین کی لاشوں کے نیچے سے اس کی لاش نکلی۔ (فضل الباری:۱/۲۴۹، الدر المنضود:۶/۵۳۷)۔

روافض یا شیعہ: یہ فرقہ شیخین (ابوبکر و عمر) پر حضرت علیؓ کی فضیلت کا قائل ہے اور حضور علیہ السلام کے بعد خلافت و امامت کا مستحق حضرت علیؓ کو قرار دیتا ہے، اس کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ امامت ہمیشہ حضرت علیؓ کی اولاد میں رہے گی، یہ لوگ اپنے امام کو صغیرہ و کبیرہ گناہ سے معصوم مانتے ہیں، اس فرقہ کی بہت زیادہ شاخیں ہیں، بعض کے عقائد میں بے حد غلو پایا جاتا ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ج:۲ص:۲۲۶و۵۰۸)

روافض رافضۃ کی جمع ہے، ایک کو رافضی کہتے ہیں، شیعہ حضرات عام طور پر روافض کے نام سے بہت چڑتے ہیں: حالاں کہ یہ نام خود ان کے امام زید بن علیؒ کا عطا کیا ہوا ہے، ۱۲۱ھ میں جب زید بن علی بن حسینؒ نے ہشام بن عبد الملک کے خلاف خروج کیا تو عین جنگ کے دوران شیعوں کا گروہ کہنے لگا کہ ہم اس شرط پر آپ کی مدد کرسکتے ہیں کہ آپ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے تبرّا (نفرت) کریں، اور ان کے بارے میں اپنی رائے ظاہر فرمائیں جنہوں نے آپ کے جد امجد حضرت علیؓ پر ظلم کیا تھا، زیدؒ نے اولاً ان دونوں حضرات کے لیے دعاءِ رحمت کی اور فرمایا کہ آنحضور علیہ السلام کے اصحاب کو جو ہمیشہ ان کے مدد و معاون رہے کیوں کر برا کہہ سکتا ہوں، میں تو ان دونوں کے بارے میں اچھی بات ہی کہوں گا، شیعہ یہ سن کر دو فریق ہوگئے: ایک وہ جو امام زیدؒ کے ساتھ رہا اور دوسرا وہ جو ساتھ چھوڑ کر الگ ہوگیا، یہاں تک کہ حضرت زید حجاج کے ہاتھوں گرفتار ہوئے اور دار پر لٹکا دیے گئے، حضرت زیدؒ نے اس موقع پر ساتھ چھوڑنے والی جماعت سے فرمایا: رَفَضْتُمُوْنِیْ (تم نے مجھ کو چھوڑ دیا) اسی وقت سے اس جماعت کا نام رافضی پڑ گیا اور جو ساتھ رہے وہ زیدیہ کہلائے۔ (منہاج السنۃ بحوالہ محاضرہ علمیہ:۱/۲۵)

ابتداء میں فرقۂ زیدیہ بہ نسبت دیگر فرقوں کے اہلِ سنت والجماعت سے زیادہ قریب تھا مگر اب اکثر زیدیوں کا عقیدہ وہی ہوگیا ہے جو اثنا عشریہ کا ہے، صحیح العقیدہ زیدیہ یمن وغیرہ میں قلیل تعداد میں پائے جاتے ہیں۔

اثنا عشریہ: شیعوں میں سب سے بڑا اور مشہور فرقہ اثنا عشریہ ہے، یہ فرقہ برصغیر کے علاوہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پایا جاتا ہے، ایران میں اس فرقے کی اکثریت ہے، فی الوقت ایران میں اسی فرقے کی حکومت بھی ہے، موجودہ دور میں جب شیعہ یا امامیہ بولا جاتا ہے تو عرف عام میں اثنا عشریہ ہی مراد ہوتا ہے، گویا کہ شیعہ اور اثنا عشریہ دو مترادف لفظ ہوگئے ہیں، اثنا عشری شیعوں کی عراق میں خاصی تعداد ہے، آبادی کا تقریباً نصف شیعوں پر مشتمل ہے، اس فرقے کے لوگ شام، لبنان، اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پھیلے ہوئے ہیں، ان کی اپنی فقہ ہے، جسے فقہ جعفری سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ (محاضرۂ علمیہ:۱/۲۲)

مُرجِئَہ: یہ فرقہ حضرت عثمان غنیؓ کے آخری دورِ خلافت میں پیدا ہوا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ فقط تصدیق اور اقرار باللسان کا نام ایمان ہے، سیئات اور معاصی ایمان کے ساتھ ذرا بھی مضر نہیں، جس طرح کوئی کافر عمر بھر نیکی کرتے رہنے کے باوجود جنت میں نہیں داخل ہو سکتا، اسی طرح مومن اگر تمام عمر گناہوں میں مستغرق رہے تب بھی وہ ایک لحہ کے لیے جہنم میں نہیں جا سکتا۔ مُرجِئَہ: ارجاء سے ہے جس کے معنی مؤخر کرنے اور پیچھے ڈالنے کے ہیں، یہ لوگ چوں کہ اعمال کو پس پشت ڈالتے ہیں اس لیے ان کو مُرجِئَہ کہا جاتا ہے۔ (فضل الباری ج:۱/۲۴۶)

فائدہ: مُرجِئَہ کے نام سے اور بھی کئی فرقوں کو موسوم کیا جاتا ہے، (تفصیل کیلئے دیکھیں مرعاۃ المفاتیح: ۱/۱۹۳)۔

جَہمیہ: یہ لوگ جہم بن صفوان کے متبع ہیں ان کے نزدیک ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، اگرچہ زبان یا عمل سے کفر کا اظہار کیا جائے، اور انسان اپنے اعمال میں با اختیار نہیں بلکہ مجبور ہے، بندوں کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے، نیز یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرتے ہیں جو مشترک ہیں یعنی جن کا اطلاق بندوں پر بھی ہو سکتا ہے جیسے علم، قدرت، حیات، کلام۔ جہم بن صفوان کو خلافت بنو امیہ کے آخر میں ۱۲۸ھ میں قتل کیا گیا۔

والجهمية بفتح الجيم وسكون الهاء وبعد الميم تحتية مشددة (ارشادالساری ۱۵/۳۲۸)، **وفي فتح الباري الجهمية :أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وقال: لافعل لاحدغير الله تعالىٰ وإنما ينسب الفعل الى العبد مجازامن غير أن يكون فاعلا أومستطيعا لشيء، وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالىٰ بأنه شيء أوحيّ أوعالم أومريد حتىٰ قال :لاأصفه بوصف يجوز اطلاقه علىٰ غيره ، قال: وأصفه بأنه خالق ومحيي ومميت وموحّدلأن هذه الأوصاف خاصة به** (۱۳/۴۱۵)

وفي فيض الباري :جهم بن صفوان رجل مبتدع نشأ من ترمذفي أواخرعهدالتابعين تنقل عنه الأشياء الفلسفية من نفي الصفات وغيرها، وفي المسايرة :عن ابي حنيفة رحمه الله: أنه قال له بعدماناظره في مسألة: أخرج عني يا كافر (۴/۵۱۴).

جَبریہ: اس فرقہ کا خیال ہے کہ انسان سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے کرنے پر ایسے ہی مجبور ہے جیسے جمادات (بے جان چیزیں)۔

فائدہ: جبریہ، جہمیہ ہی کا دوسرا نام ہے، **قال الكرماني :الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الىٰ جهم بن صفوان... وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحّدة** (فتح الباری: ۱۳/۴۱۷). **وفي**

كشاف اصطلاحات الفنون: الجبرية: بفتحتين، خلاف القدرية.... وفتح الباء كما اشتهر إما غلط وإما الجهة مناسبة بالقدرية وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية . (١: ٢٧٠) وفيه (في ص: ٣٥٤) الجهمية: هم جبرية خالصة .

كرّامیہ: (راء کی تشدید اور کاف کے زبر کے ساتھ، یا راء کی تخفیف اور کاف کے زیر کے ساتھ) یہ لوگ محمد بن کرام کے متبع ہیں ان کے نزدیک ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے، لیکن علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں: مجھے دل میں یہ بات کھٹکتی تھی کہ یہ لوگ ایسے اندھے کیوں ہوگئے کہ تصدیق وعمل سب کو چھوڑ کر محض اقرار کو ایمان کہہ دیا، حالاں کہ منافقین میں اقرار پایا جاتا تھا بلکہ وہ تو اعمال بھی کرتے تھے، باوجود اس کے منافقین کا کفر نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ بعد میں جب ان کے مذہب کی تصریح دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ دنیوی احکام میں ایمان کی حقیقت محض اقرار ہے یعنی جس میں اقرار پایا جائے گا ہم اس پر مومن کے احکام جاری کریں گے، اب اگر اس اقرار کے مطابق دل میں بھی تصدیق ہوگی تو اس کا ایمان آخرت میں بھی معتبر ہوگا اور اگر دل میں تصدیق نہیں تو آخرت میں في الدرك الأسفل من النار ہوگا، جیسا کہ منافقین۔ اس تشریح کے بعد اہل حق کے ساتھ زیادہ اختلاف نہ رہا۔ (فضل الباری ۱: ۲۴۶)

قدریہ: (دال کے فتحہ یا دال کے سکون کے ساتھ) یہ فرقہ تقدیر کا منکر ہے اور یہ کہتا ہے کہ بندہ مختار کل ہے (یعنی اپنے اعمال میں پورا با اختیار ہے) اور اپنے افعال کا خود خالق ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وارادہ کا کوئی دخل نہیں۔ (مرقاۃ المفاتیح ۱: ۱۷۷، الدر المنضود ۶: ۴۸۴)

معتزلہ: یہ قدریہ ہی کے ایک جماعت کا نام ہے، یہ لوگ مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں اور ایمان وکفر کے درمیان درجہ ثابت کرتے ہیں، قرآن پاک کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں اور انسان کو اپنے تمام افعال کا خالق مانتے ہیں نیز اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، اور جنت میں دیدار خداوندی ہونے کے بھی منکر ہیں۔ (الدر المنضود ج: ۶ ص ۵۰۷)، اس فرقہ کی کچھ تفصیل عنقریب کتاب میں آئے گی۔ دیکھئے الفرائد البہیہ: ۵۰ (۱)

(۱) قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل: الفرق المقرين بملة الاسلام خمس: أهل السنة، ثم المعتزلة ومنهم القدرية، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والإباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة فأكثر افتراق أهل السنة في الفروع وأما في الاعتقاد ففي نبذ يسيرة، وأما الباقون ففي مقالاتهم مايخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب، فأقرب فرق المرجئة من قال: الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست العبادة من الايمان. وأبعدهم الجهمية القائلون بأن الايمان عقد بالقلب فقط وان أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية. والكرامية: القائلون بأن الايمان قول باللسان فقط وإن اعتقد=

فن کا نام: یہ کتاب (شرح عقائد) جس فن میں ہے اس کا نام علم الکلام اور علم العقائد ہے، اور علم التوحید والصفات بھی کہتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ نے اس کو الفقہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا ہے۔
(کشاف اصطلاحات الفنون ۱:۳۱)

لغوی معنی: کلام کے معنی بات، گفتگو اور مضمون وغیرہ کے ہیں، اور عقائد عقیدہ کی جمع ہے جس کے معنی اعتقاد اور یقین کے ہیں اور اس خبر یا قضیہ کو بھی عقیدہ کہتے ہیں جس پر پختہ یقین کیا جائے۔

اصطلاحی تعریف: **هو علم يُبحَثُ فيه عن المبدء والمعاد وأحوال المُمكنات على قانون الاسلام"** (التسہیل الترتیب ص:۳۲) مَبْدَء سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، اور معاد سے مراد نشأتِ ثانیہ (دوسری زندگی) (یعنی مرنے کے بعد زندہ ہونا اور حساب و کتاب اور جزاء و سزا وغیرہ)۔ اور بعض نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے **هو علم يعرف به العقائد الاسلامية بأدلّتها الشّرعية** " اور بعض نے یہ تعریف کی ہے **هو علم يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشُّبَهِ عنها.** (کشاف ۱:۳۱)

موضوع: اللہ کی ذات و صفات اور ممکنات کے وہ احوال جن کا تعلق عقائد اسلامیہ سے ہے۔ **وقال بعضهم موضوعه: هو المعلوم من حيث أن يتعلق به اثبات العقائد الدينية.** (کشاف ۱:۳۱)

غرض غایت: اسلامی عقائد کی صحیح معرفت اور ان میں پیدا کئے گئے عقلی شبہات کا ازالہ۔

تدوین: اس فن کے مدون اول امام ابو حنیفہؒ ہیں، موصوف ہی نے سب سے پہلے مسائل اصولیہ (علم الکلام) کو مسائل فرعیہ (علم الفقہ) سے الگ کیا، اور اول کا نام الفقہ الاکبر رکھا اور ثانی کو (علم الفقہ) کا نام دیا، آپ کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اس کے بعد تیسرے عباسی خلیفہ ابو عبداللہ مہدی کے دور خلافت (از ۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ) میں کچھ کتابیں لکھی گئیں، پھر جب پانچویں خلیفہ ھارون رشید کے دور میں مبتدعین اور زنادقہ نے سر اٹھایا اور غیر مسلموں نے بھی اسلام پر اعتراضات شروع کیے تو علماء اسلام نے باقاعدہ اس فن کی تدوین کی اور تصنیف و تالیف کا کام انجام دیا۔ (تذکرۃ الفنون)

= الكفر بقلبه، ثم قال:
وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة، من مثبت لها و نافٍ، فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذٰلك حتىٰ كادوا يعطلون، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية، فانهم بالغوا في ذٰلك حتىٰ شبهوا الله تعالىٰ بخَلقه، تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوا كبيرا، ونظير هٰذا التباين قول الجهمية اِن العبد لاقدرة له أصلا، وقول القدرية اِنه يخلق فعل نفسه. (فتح البارى ۱۳:۴۱۷)

متکلم یا متکلمین: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو علم کلام میں مہارت تامہ رکھتے ہیں اور مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔

احوال ماتن: نام نامی، عمر، کنیت ابوحفص لقب نجم الدین اور مفتی الثقلین ہے اور والد کا نام محمد ہے، ۴۶۱ھ میں شہر نسف میں پیدا ہوئے، آپ اپنے زمانے کے امام، فقیہ، مفسر، محدث، متکلم، ادیب، نحوی، اصولی اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے، کہا جاتا ہے کہ آپ جن وانس کو تعلیم دیتے تھے اس لئے آپ کو مفتی الثقلین کہا جاتا ہے، تفسیر، فقہ، علم کلام اور تاریخ وغیرہ میں سو کے قریب آپ کی تصانیف بتائی گئی، العقائد النسفیہ علم کلام میں ایک عمدہ متن ہیں جو داخل درس ہے، آپ کی وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی۔

احوال شارح: آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا نام عمر ہے، ۷۱۲ھ یا ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے اسی وجہ سے آپ کو تفتازانی کہا جاتا ہے۔

آپ ابتدا میں بہت کند ذہن تھے مگر مطالعہ کتب اور جدوجہد اور مسلسل سعی وکوشش سے آگے بڑھے، تحصیل علم کے بعد آغاز جوانی میں ہی آپ کا شمار کبار علماء میں ہونے لگا اور تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی مسند تدریس پر رونق افروز ہوگئے اور سیکڑوں تشنگان علوم نے آپ کے چشمۂ فیض سے سیرابی حاصل کی۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ تفتازانی اعجوبۂ روزگار (زمانے کی انوکھی شخصیت) تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی، آپ کی قابلیت ووسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جیسے مدمقابل بھی آپ کی کتابوں سے استفادہ کرتے تھے۔

علامہ کفوی نے لکھا ہے کہ میر سید صاحب مبادیٔ تالیف واثناءِ تصنیف میں علامہ تفتازانی کی تحقیق وتحریر کے دریا میں غوطہ زن ہوتے تھے اور اس سے موتی نکالتے تھے، اور علامہ کی جلالتِ قدر وعلوِ شان کے معترف تھے، لیکن جب تیمور کی مجلس میں مباحثہ کے سبب ان میں منافرت پیدا ہوگئی تو اس وقت سے باہمی وفاق جاتا رہا اور میر صاحب علامہ کے ہر قول کی تزییف اور ہر تحقیق سے اختلاف کرنے لگے۔

آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف وتالیف کا بھی ذوق تھا درس وتدریس کے ساتھ مختلف علوم وفنون میں آپ نے بیش قیمت کتابیں تصنیف فرمائیں "شرح تصریف زنجانی" آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جس وقت آپ صرف سولہ برس کے تھے، آپ کی کتابوں کو اللہ تعالی نے اس قدر مقبولیت عطا فرمائی کہ آج بھی متعدد کتابیں داخل درس ہیں۔ علم وفضل کا یہ درخشندہ آفتاب ۷۹۲ھ میں غروب ہوا۔ رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ (ظفر المحصلین)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدُ لِلّٰهِ المُتَوَحِّدِ (۱) بِجَلالِ ذاتِهِ وَكَمالِ صِفاتِهِ المُتَقَدِّسِ فِي نُعُوتِ الْجَبَرُوتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهِ، وَالصَّلوٰةُ عَلٰى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وواضحِ بيِّناتِه وعلى آلِه واصحابِه هُداةِ طريقِ الحقِ وحُماتِه.

ترجمہ : تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جو اکیلا ہے اپنی عظیم ذات اور کامل صفات میں، جو پاک ہے عظمت کی صفتوں میں نقص کی آلودگیوں اور اس کی علامات سے، اور درود نازل ہو ان کے نبی حضرت محمد ﷺ پر جن کو قوت بخشی گئی ہے اللہ تعالیٰ کی روشن حجتوں اور واضح دلائل کے ذریعہ، اور ان کی آل واصحاب پر جو راہِ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

---

(۱) قال الکمال محمدبن ابی شریف قدسی(المتوفی ۹۰۵ھ): واعلم انه قد کثر استعمال المصنفین لفظ المتفرد وکذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الأسماء توقیفیة علی المرجع وهو قول الأشعریؒ ولم یَرِدْ بذالك سَمعٌ وإن ورد أصلها کالواحد والأحد اما بنحو معناه کالقدوس بالنسبة الی المتقدس وحینئذ فاطلاقها إما علی قول القاضی أبی بکر الباقلانیؒ وهو انه یجوز إطلاق اللفظ علیه تعالی اذا صح اتصافه به ولم یُوهِم نَقصاً وإن لم یرد به سمع، أو علی مختار حجة الإسلام الغزالیؒ والإمام الرازیؒ من جواز الإطلاق دون توقیف فی الوصف حیث لم یُوهِم نقصًا دون الإسم لأن وضع الاسم له تعالی نوع تصرف بخلاف وصفه تعالی بما معناه ثابت له.(المسامرہ بشرح المسایرہ: ٦)

وقال الحافظ ابن حجر (المتوفی ۸۵۲ھ) رحمه الله : واختلف فی الأسماء الحسنیٰ هل هی توقیفیة؟ بمعنیٰ انه لایجوز لأحد أن یشتق من الأفعال الثابتة لِلّٰه أسماءً، إلا إذا ورد نص إما فی الکتاب أو السنة فقال الفخر الرازیؒ: المشهور عن أصحابنا أنها توقیفیة . وقالت المعتزلة والکرامیة: إذا دل العقل علی أن معنی اللفظ ثابت فی حق الله جاز إطلاقه علی الله . وقال القاضی أبوبکرؒ والغزالیؒ : الأسماء توقیفیة دون الصفات، قال: وهٰذا هو المختار . واحتج الغزالیؒ بالإتفاق علی أنه لایجوز لنا أن نسمی رسول الله ﷺ باسم لم یسمِّه به أبوه ولاسمّی به نفسه قال : فإذا إمتنع ذلك فی حق المخلوقین فامتناعه فی حق الله أولی (فتح الباری :۱۱/۲۵۲ باب لِلّٰه مائة اسم غیر واحد، کتاب الدعوات)

وقال العلامة السید محمود الآلوسی رحمه الله(المتوفی ۱۲۷۰ھ): وفصّل الغزالیؒ قدس سره فجوّز إطلاق الصفة وهو مادل علی معنی زائد علی الذات ومَنَعَ إطلاق الإسم وهو مایدلّ علی نفس الذات محتجًا بإباحة الصدق واستحبابه، والصفة لتضمُّنها النسبة الخبریة راجعة إلیه وهی لاتتوقف إلا علی تحقق معناها بخلاف الاسم فإنه لایتضمن النسبة الخبریة وأنه لیس إلا للأبوین أومن یجری مجراهما، وأجیب بأن ذلك حیث لامانع من استعمال اللفظ الدال علی تلك النسبة والخطر قائم، وأین التراب من رب الأرباب ؟=

حل لغات وترکیب:جلال:عظمت وبزرگی،جلال کی اضافت ذات کی طرف،اسی طرح کمال کی اضافت صفات کی طرف اضافة الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہےیعنی بجلال ذاته کے معنی ہیں:بذاته الجليلة اسی طرح کمال صفاته کے معنی ہیں صفاته الكاملة ۔النعوت:مفرد :نعت :صفت، الجبروت:عظمت کاملہ،کامل بزرگی۔شوائب:مفرد شائبة:آلودگی،آمیزش،اچھی چیز میں بری چیز کامل جانا۔ سِمات:مفرد سِمَة:علامت، المؤيد : قوت بخشا ہوا تائید سے(اسم مفعول)
ساطِع : روشن حُجَجْ : مفرد حجة ، دلیل، البيّنات : مفرد بيّنة ،واضح بات،اور ہر وہ شی جو حق کو واضح کردے،اور دلیل کو بھی ''بينة'' کہتے ہیں کیوں کہ اس سے حق کا ظہور ہوتا ہے۔اس جگہ حجج اور بینات سے معجزات مراد ہیں اور ضمیر مجرور اللہ کی طرف راجع ہے اور ساطع کی اضافت حجج کی طرف اسی طرح واضح کی اضافت بنات کی طرف یاتو بمعنی من ہے یااضافة الصفة الى الموصوف کے قبیل سے ہے، هداة : مفرد:هادی ، رہبر، رہنما ، حُماة : مفرد:حامی : محافظ ، نگہبان۔

صفات باری تعالیٰ کی قسمیں :

قوله كمال صفاته : صفات باری تعالیٰ کی تین قسمیں ہیں (۱)صفات ذاتیہ،ان کو صفات ثبوتیہ اور صفات کمالیہ بھی کہتے ہیں (۲)صفات سلبیہ (۳)صفات افعال۔صفات ذاتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف مانا جاتا ہے اور ان کی ضد کے ساتھ متصف نہیں مان سکتے ،ایسی صفات اشاعرہ کے نزدیک کل سات ہیں: حيوة ، قدرة، علم ، سَمَع ، بَصَر ، اراده اور کلام۔اور ماتریدیہ کے نزدیک مذکورہ سات صفات کے علاوہ آٹھویں صفت تکوین بھی ہے۔اور صفات سلبیہ وہ صفات ہیں جن کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی جاتی ہے، جیسے:جسم ہونا، جوہر ہونا،مرکب ہونا وغیرہ،اور صفات افعال سے مراد وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ بھی اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جاتا ہے، جیسے احیاء(زندہ کرنا)اماتت(مارنا)وغیرہ(شرح فقہ اکبر:۲۵،رحمۃ اللہ الواسعہ :ار ٦۵۴)

=والمختار عندی عدم توقف إطلاق الأسماء المشتقة الراجعة إلى نوع من الصفات النفسية والفعلية، وكذا الصفات السلبية عليه تعالى على التوقيف الخاص بل يصح الإطلاق بدونه لكن بعد التحرى التام وبذلك الوسع فيما هو نص في التعظيم والتحفظ إلى الغاية عما يوهم أدنى أدنى نقص ......معاذ الله تعالى في حقه سبحانه- لأنا ماذونون بتعظيم الله تبارك وتعالى بالأقوال والأفعال ولم يُحَدّ لنا حَدّ فيه ، فمتى كان في الإطلاق تعظيم له عزّوجلّ كان ماذونًابه، والتكليف منوط بالوسع فبعد بذل الوسع في التعظيم يرتفع الحرج . (روح المعانی: ۱۷۸/۹، ۱۸۰،الاعراف : ۱۸۰)مزید تفصیل کے لیے صفحہ(۲۴۸)کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیں۔

یہاں پر کمال صفات سے مراد قسم اول ہے اور نعوت الجبروت سے مراد قسم ثانی یا ثالث ہے۔

وَبعدُ، فإنّ مَبنیٰ عِلمِ الشَّرائِعِ وَالْأَحکام وَأساسَ قَواعِدِ عَقائِدِ الإسلام هُو علمُ التَّوْحیدِ وَالصِّفاتِ الموسُومُ بالکَلامِ المُنجِی عَنْ غَیاهِبِ الشُّکوكِ وظُلُماتِ الأَوْهامِ. وإنَّ المُختَصَرَ المُسَمّٰی بالعَقائِدِ لِلإمامِ الهُمامِ قُدْوَةِ عُلَماءِ الإسلامِ نَجْمِ المِلّةِ وَالدّینِ عُمَرَ النَّسَفِی أَعْلَی اللّٰهُ دَرَجَتَه فی دَارِ السَّلامِ. یَشْمَلُ مِن هٰذاالفَنِّ عَلی غُرَرِ الفَرائِدِ وَدُرَرِ الفَوائِدِ فی ضِمْنِ فُصُولٍ هِیَ لِلدِّینِ قَواعِدُ وَأُصُولٌ وَأَثْناءِ نُصُوصٍ هِیَ لِلْیَقِینِ جَواهِرُ وَفُصُوصٌ مَعَ غایَةٍ مِنَ التَّنْقِیحِ وَالتَّهْذِیبِ وَنِهایَةٍ مِّنْ حُسْنِ التَّنْظِیمِ وَالتَّرْتِیبِ۔

ترجمہ : اور بہر حال حمد وصلوٰۃ کے بعد، تو بے شک علم الشرائع والاحکام کا مدار اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنیاد علم التوحید والصفات ہے، جو کلام سے موسوم ہے، جو نجات دلانے والا ہے، شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے، اور بے شک وہ مختصر (رسالہ) جو موسوم ہے عقائد کے ساتھ جو ترتیب دیا ہوا ہے بڑی ہمت والے امام علماء اسلام کے پیشوا ملت اور دین کے ستارے، حضرت عمر نسفیؒ کا، اللہ تعالیٰ ان کے درجے بلند کرے جنت میں، مشتمل ہے اس فن کے عمدہ موتیوں پر اور موتی جیسے فوائد پر ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لیے قواعد اور اصول ہیں اور ایسے نصوص کے درمیان میں جو یقین کے لیے جواہر اور نگینے ہیں، انتہائی تنقیح وتہذیب اور انتہائی عمدہ نظم وترتیب کے ساتھ۔

لغات وترکیب : **عِلم الشَّرائِعِ والاحکام** : اس سے مراد احکام فرعیہ عملیہ کا علم ہے جس کو فقہ کہا جاتا ہے، **عِلم التوحِیْد والصِّفات** : یہ کتاب جس فن میں ہے اس کا نام **عِلم التوحِیْد والصِّفات** ہے، اور اس کو کلام بھی کہتے ہیں، **المَوْسُوم** : نام رکھا ہوا، داغدار، **المُنجِی**: نجات دلانے والا، اسم فاعل افعال یا تفعیل سے، **غَیاهِب**: مفرد **غَیهَب** : تاریکی، **وإنَّ المُختصر** :اس کا عطف **إنَّ مبنیٰ علم الشرائع** پر ہے، **المُختصر** **إنّ** کا اسم ہے اور **یشمل** اس کی خبر ہے، اور مختصر سے مراد اس کتاب کا متن ہے جس کا نام **العقائد النسفیة** ہے، **الهُمام**: بڑی ہمت والا، بڑا کارگزار، بہادر اور سخی سردار۔ **النَسَفی** : **نَسَف** کا رہنے والا، یہ عمر کی صفت ہے، **دار السَّلام** : سلامتی کا گھر، (مراد جنت) **غُرَرِ**: یہ **غرّہ** کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور بہتر حصہ کے ہیں اور **غُرّہ** اس سفیدی کو بھی کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے، **الفَرائِدِ**: مفرد: **فَرِیدَة** : یکتا موتی، **عَلیٰ**

غُرَرِ الفَوَائِد کے معنی ہیں عمدہ موتیوں پر، یا روشن موتیوں پر، دُرَر: مفرد دُرّہ: موتی، عَلیٰ دُرَرِ الفَوَائِد: موتی جیسے فوائد پر، اس میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے، فُصُول: مفرد فَصْل: واضح بات، نمٹی ہوئی بات، حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن بات، نُصُوص: مفرد نص: اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نص کہا جاتا ہے، اور اصول فقہ کی اصطلاح میں نص شارع کا وہ کلام ہے جس کی دلالت اس معنی پر ظاہر ہو جس کے لیے وہ کلام لایا گیا ہو، اس جگہ اس سے مراد ماتن رحمہ اللہ کا کلام ہے، اس کے واضح المراد ہونے کی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے اس کو نصوص سے تعبیر کیا ہے۔ جَوَاهِر: مفرد جَوْهَر: قیمتی پتھر، فُصُوص: مفرد فَصّ: نگینہ، التَنقِیح: اصلاح کرنا، ردی کو خالص سے جدا کرنا، التَهْذِیب: صاف کرنا، کاٹ چھانٹ کر درست کرنا، التَنْظِیم: دھاگے میں موتیوں کو پرونا، الفاظ کو ترکیب دینا اور ملانا، الترتیب: ہر چیز کو اس کے ٹھکانے اور مناسب مقام پر رکھنا۔

> فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهُ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ، وَيُبَيِّنُ مُعْضِلَاتِهِ، وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ، وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهِ مَعَ تَوْجِيهِ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيحِ، وَتَنْبِيهِ عَلَى الْمَرَامِ فِيْ تَوْضِيحِ، وَتَحْقِيقِ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرِ، وَتَدْقِيقِ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرِ، وَتَفْسِيْرِ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدِ، وَتَكْثِيْرِ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدِ، طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْإِطَالَةِ وَالْإِمْلَالِ، وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْإِطْنَابِ وَالْإِخْلَالِ، وَاللّٰهُ الْهَادِيْ سَبِيْلَ الرَّشَادِ، وَالْمَسْئُوْلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ.

ترجمہ: تو میں نے چاہا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کی مجمل باتوں کی تفصیل کر دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے، اور اس کی پیچیدہ باتوں کو کھول دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کی توجیہ کے ساتھ تنقیح کے درمیان اور مقصد پر تنبیہ کرنے کے ساتھ توضیح کے درمیان، اور مسائل کی تحقیق کے ساتھ تقریر کے بعد اور دلائل کی تدقیق کے ساتھ تحریر کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کے ساتھ تمہید کے بعد اور فوائد کو زیادہ کرنے کے ساتھ تجرید کے ساتھ، لپیٹتے ہوئے کلام کے پہلو کو طویل کرنے اور تنگ دل کر دینے سے، اور بچتے ہوئے میانہ روی کے دونوں کناروں سے یعنی اطناب اور اخلال سے، اور اللہ تعالیٰ ہی رہنمائی کرنے والا ہے راہِ ہدایت کی طرف اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے (غلطیوں سے) حفاظت اور راست گوئی کے حصول کا، اور وہ مجھ کو کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے۔

لغات وترکیب: مُعْضِلَات: مشکل باتیں، مَطْوِیَّات: پیچیدہ باتیں، مَکْنُوْنَات: پوشیدہ باتیں، تَوْجِیَۃ: لغوی معنی ہیں: رخ پھیرنا، متوجہ کرنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: بات کو واضح کرکے سمجھانا اور قریب الفہم بنا کر پیش کرنا، یعنی اس طرح پیش کرنا کہ کوئی اشکال اور الجھن باقی نہ رہے اور بات ذہن نشیں ہوجائے (رحمۃ اللہ الواسعہ :١/٨٠ و :١/١٠٧)، تَقْرِیْر: بیان کرنا، مافی الضمیر کو ظاہر کرنا زبان یا قلم سے (ایضاً:١/٨١)، تَحْرِیْر: عمدہ کرنا، سنوارنا، بات کو حشو وزوائد سے پاک کرکے خوبصورت طریقہ پر پیش کرنا (حوالہ بالا)، تَحْقِیْق: ثابت کرنا، پختہ کرنا، مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا، تَدْقِیْق: باریک بینی سے کام لینا، دلیل کو دلیل سے ثابت کرنا، تَمْهِیْد: درست وہموار کرنا، اور تمہید ان ابتدائی باتوں کو بھی کہتے ہیں جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے، تَجْرِیْد: حشو وزوائد سے خالی کرنا، طَاوِیًا کَشْحَ الْمَقَال: گفتگو کے پہلو کو لپیٹتے ہوئے، یعنی اعراض کرتے ہوئے کہا جاتا ہے، طَوٰی کَشْحَہٗ عَنِّی: اس نے مجھ سے منہ پھیر لیا، پہلو تہی کی، الإطَالَۃ: طویل کرنا، الإمْلَال: تنگ دل کردینا، اکتا دینا، الإطْنَاب: کلام کو ضرورت سے زائد طویل کرنا، الإخْلَال: کلام کو اتنا مختصر کردینا جو مراد کے سمجھنے میں مخل ہوجائے، الاطناب والإخلال میں تینوں اعراب ہوسکتے ہیں، اگر طَرَفَیْ سے بدل ہو تو مجرور پڑھیں گے، اور اگر اس سے پہلے اَعْنِیْ فعل محذوف مانیں تو منصوب پڑھا جائے گا، اور اگر مبتدا محذوف کی خبر قرار دیں تو پیش آئے گا، النَّیْل: (س) پانا، حاصل ہونا، العِصْمَۃ: گناہوں سے بچنے کا ملکہ، گناہوں سے حفاظت، پاکدامنی، السَّدَاد: راست گوئی، درست اور ٹھیک بات کہنا، راہِ راست پر مستقیم رہنا۔

اِعْلَمْ أنَّ الْأحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَايَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ العَمَلِ وتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً، وَمِنْهَا مَايَتَعَلَّقُ بِالإعْتِقَادِ وتُسَمّٰى أصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً، والعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بالْأُوْلىٰ يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ والْأحْكَامِ لِمَا أنَّهَا لَاتُسْتَفَادُ إلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الفَهْمُ عِنْدَ إطْلَاقِ الْأحْكَامِ إلَّا إلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ علمَ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ، لِمَا أنَّ ذلك أشْهَرُ مباحِثه وأشرفُ مقاصدِه ۔

ترجمہ: تو جان کہ بے شک احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو عمل کی کیفیتوں سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام فرعیہ وعملیہ رکھا جاتا ہے۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ واعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اور وہ علم جو پہلی قسم کے احکام سے متعلق ہے اس کو علم الشرائع والاحکام کا نام دیا جاتا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ نہیں حاصل ہوتے ہیں مگر شریعت ہی کی جہت سے اور فہم نہیں سبقت کرتا ہے، احکام کے اطلاق کے

وقت مگراہی کی جانب۔اور (وہ علم جو) دوسری قسم کے احکام سے (متعلق ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے) علم التوحید والصفات، اس وجہ سے کہ یہ (یعنی توحید وصفات) اس کے مباحث میں زیادہ مشہور اور اس کے مسائل میں زیادہ باعزت ہیں۔

حل لغات وترکیب : کیفیة العمل: عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں، اور کیفیت سے مراد وہ احوال ہیں جن کے ساتھ بندوں کے افعال متصف ہوتے ہیں جیسے صحت، فساد، حرمت اور کراہت وغیرہ، بالثانية: اس کا عطف بالاولیٰ پر ہے، اور علم التوحید کا عطف علم الشرائع پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے والعلم المتعلق بالثانيةِ يسمى علم التوحيد و الصفات اس صورت میں دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر ایک حرف عطف کے ذریعہ عطف کرنا لازم آئے گا(۱) مقاصد: مسائل۔

---

(۱) دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کا حکم: اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، امام سیبویہ کے نزدیک بالکل جائز نہیں ہے اور امام فرّاء کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور جمہور کے نزدیک صرف اس صورت میں جائز ہے جب معطوف علیہ میں بعض مجرور ہو اور بعض مرفوع یا منصوب اور مجرور مقدم ہو مرفوع یا منصوب پر، اسی طرح معطوف کے اندر بھی بعض مجرور ہو اور بعض مرفوع یا منصوب، جیسے: في الدار زيدٌ، والحجرةِ عمروٌ، اس میں الدار اور زید معطوف علیہ ہے اور الحجرة اور عمرو معطوف ہے اور دونوں میں ایک مجرور ہے اور ایک مرفوع اور مجرور مقدم ہے مرفوع پر۔

دوسری مثال: إنّ في الدارِ زيداً، والحجرةِ عمراً اس میں الدار اور زید معطوف علیہ ہے، الحجرة اور عمرو معطوف اور دونوں میں ایک مجرور ہے اور ایک منصوب، اور مجرور مقدم ہے منصوب پر۔

لیکن یہاں یعنی شارح کی عبارت میں یہ صورت نہیں ہے، اس لیے کہ معطوف علیہ بالاولیٰ ہے اور معطوف بالثانیہ، اور دونوں جار مجرور کا مجموعہ ہے، پس نہ تو معطوف علیہ مجرور ہے نہ معطوف، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ شارح رحمہ اللہ کی یہ عبارت ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جو دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، البتہ اگر یہ کہا جائے کہ "بالثانیہ" کا عطف "بالاولیٰ" پر نہیں ہے جو جار مجرور کا مجموعہ ہے بلکہ صرف اولیٰ پر ہے حرف جر کے اعادہ کے ساتھ، اور الثانیہ مجرور ہے اس با کی وجہ سے جو بالاولیٰ کے اندر ہے، جس طرح مررت بك وبزيدٍ جیسی مثالوں میں راجح قول پر معطوف جار مجرور کا مجموعہ بزید نہیں ہے بلکہ صرف مجرور ہے یعنی زید، اور وہ مجرور ہے باءِ اول کی وجہ سے جو بك میں ہے، تو اس صورت میں یہ عبارت جمہور کے قول کے مطابق ہو جائے گی۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ علم التوحید خبر ہو مبتدا محذوف کی، ای والعلم المتعلق بالثانية عِلمُ التوحيد و الصفات یا منصوب ہو فعل محذوف کی وجہ سے: ای و يسمى العلم المتعلق بالثانية علمَ التوحيد و الصفات۔

(حاشیہ عبدالحکیم علیٰ رمضان آفندی: ۱۵، شرح جامی: ۱۹۴ و ۱۹۹)

احکام شرعیہ کی دو قسمیں احکامِ عملیہ وفرعیہ اور احکامِ اصلیہ واعتقادیہ

قوله اعلم ان الاحكام الشرعية الخ: شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں یہ بیان فرمارہے ہیں کہ احکام شرعیہ دو قسم کے ہیں: کچھ تو وہ ہیں جن کا تعلق اعمال کی کیفیتوں سے ہے یعنی جن میں اعمال کے وجوب، اباحت، کراہت، حرمت اور صحت وفساد وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں عمل واجب ہے اور فلاح عمل مباح ہے اور فلاں عمل صحیح ہے اور فلاں عمل فاسد ہے، جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز فرض ہے اور بیع وشراء مباح ہے اور چوری حرام ہے وغیرہ۔

اس قسم کے احکام کو احکامِ عملیہ وفرعیہ کہا جاتا ہے اور جو علم ان احکام سے متعلق ہے یعنی جس علم کے اندر ان احکام سے بحث کی جاتی ہے اور جس کے ذریعہ ان احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے، علم الشرائع تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ شرائع جمع ہے شریعت کی اور یہ احکام شریعت ہی سے حاصل ہوتے ہیں، اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب احکام کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو ذہن اسی کی طرف (یعنی احکام عملیہ کی طرف) سبقت کرتا ہے۔

احکام اصلیہ واعتقادیہ: اور احکام شرعیہ میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد سے ہے یعنی ان میں عقائد کو بیان کیا گیا ہے، جیسے: شریعت کا یہ حکم کہ اللہ ایک ہے، محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اس قسم کے احکام کو احکام اصلیہ واعتقادیہ کہا جاتا ہے اور جو علم ان احکام سے متعلق ہے یعنی جس علم کے اندر اس قسم کے احکام سے بحث کی جاتی ہے اس کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے، اور اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کے اندر جن احکام و مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں توحید اور صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ زیادہ مشہور اور اہم ہے، پس اس کی زیادہ شہرت واہمیت کی وجہ سے پورے علم کو اس نام سے موسوم کردیا گیا۔

وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهٖ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا أَبْوَابًا وَفُصُوْلًا، وَتَقْرِيْرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوْعًا وَأُصُوْلًا إِلٰى اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْبَغْيُ عَلٰى أَئِمَّةِ الدِّيْنِ، وَظَهَرَ اِخْتِلَافُ الْآرَاءِ وَالْمَيْلُ اِلَى الْبِدَعِ وَالْأَهْوَاءِ، وَكَثُرَتِ الْفَتَاوٰى وَالْوَاقِعَاتُ وَالرُّجُوْعُ اِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهِمَّاتِ فَاشْتَغَلُوْا بِالنَّظَرِ وَالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيْدِ الْقَوَاعِدِ وَالْأُصُوْلِ

وَتَرتِيبِ الأَبْوَابِ وَالفُصولِ وَتَكْثِيرِ المَسَائِلِ بِأَدِلَّتِهَا وَإِيرادِ الشُّبَهِ بِأَجْوِبَتِهَا، وتعيينِ الأَوضاعِ والاصطلاحاتِ، وتبيينِ المذاهبِ والاختلافاتِ.

ترجمہ: اور تحقیق کہ پہلے لوگ یعنی صحابہ وتابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے، اور عہد کے قریب ہونے کی وجہ سے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ سے، اور واقعات واختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے، اور ان کے قادر ہونے کی وجہ سے ثقہ لوگوں کی طرف رجوع کرنے پر، بے نیاز تھے ان دونوں علموں (یعنی علم الشرائع والاحکام، اور علم التوحید والصفات) کی تدوین سے، اور ان دونوں کو ترتیب دینے سے بابوں اور فصلوں کی صورت میں، اور ان دونوں کے مسائل کو بیان کرنے سے فروع اور اصول (یعنی جزئیات وکلیات) کی شکل میں، یہاں تک کہ پیدا ہوئے مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم، اور ظاہر ہوا رایوں کا اختلاف اور بدعات وخواہشات کی طرف میلان، اور زیادہ ہو گئے فتاویٰ اور واقعات اور علماء کرام کی طرف رجوع اہم مسائل میں، تو وہ مشغول ہوئے نظر واستدلال اور اجتہاد واستنباط میں اور اصول وقواعد کی تمہید اور ابواب وفصول کی ترتیب میں اور مسائل کو زیادہ کرنے میں ان کے دلائل کے ساتھ اور شبہات کو ذکر کرنے میں ان کے جوابات کے ساتھ اور اوضاع واصطلاحات کی تعیین میں اور مذاہب واختلافات کو بیان کرنے میں۔

لغات وترکیب: الأوائل: الأول کی جمع بمعنی متقدمین، پہلے لوگ، یہ کانت کا اسم ہے اور خبر مُستغنین ہے جو تیسری سطر میں ہے، من الصحابة والتابعين: یہ الاوائل کا بیان ہے، لصفاء عقائدهم: یہ مستغنين سے متعلق ہے، قرب العهد: اس کا عطف صفاء عقائدهم پر ہے، لقلة الوقائع: یہ بھی مُستغنين سے متعلق ہے، الوقائع: اس کا واحد وقعۃ ہے (خلاف قیاس) پیش آمدہ مسائل، وہ امور جو سوال کے محتاج ہوں، تمكنهم: اس کا عطف قلة الوقائع پر ہے، تمکن: قادر ہونا، یہ من کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور من کا ترجمہ علی سے کیا جاتا ہے، تَمَكَّنَ منه: کے معنی ہیں اس پر قادر ہو گیا، المراجعة: رجوع کرنا، بات چیت کرنا، الثقات: مفرد ثِقَة: وہ شخص جس کے قول پر اعتماد کیا جائے، اور اصل میں یہ مصدر ہے جس کے معنی اعتماد کرنے کے ہیں، تدوین: یکجا جمع کرنا، ترتیب دینا، العِلمَين: یہ علم کا تثنیہ ہے، اور اس سے مراد علم الشرائع، اور علم التوحید ہے، الفِتَن: مفرد فتنة: آزمائش، گمراہی، یہاں پر گمراہ فرقے مراد ہیں جیسے جبریہ، قدریہ، معتزلہ اور خوارج وغیرہ، بِدَع: مفرد بدعة: ہر وہ نئی چیز جس کی کتاب وسنت اور قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر (عہد صحابہ وتابعین وتبع تابعین) میں کوئی

اصل نہ ہو اور اس کو دین اور کارِ ثواب سمجھ کر کیا جائے (فوائد عثمانی، پارہ ۲۷ رکوع ۲۰) الفعاوی: مفرد: الفتوی: کسی مسئلہ کا جواب، وہ حکم شرعی جو کسی سوال کے جواب میں فقیہ بیان کرے، المُهِمّات: مفرد مُهِمَّةٌ: اہم امور، الاستدلال: دعوی پر دلیل قائم کرنا، الاجتهاد: اس کے لغوی معنی ہیں کسی کام میں انتہائی کوشش صرف کرنا، اور اصطلاحی معنی ہیں کسی حکم شرعی کی تحقیق و جستجو میں انتہائی کوشش صرف کرنا، الاستنباط: قرآن وحدیث کے اندر جو احکام مخفی ہیں ان کو ظاہر کرنا، الشُّبَه: مفرد شُبْهَة: شک، اعتراض جس سے حق و باطل میں اشتباہ واقع ہو جائے، الأَجوِبَة: جواب کی جمع، الأوضاع: مفرد الوَضع: کسی لفظ کو کسی مفہوم کے لیے متعین کرنا، ایک شئ کو دوسری شئ پر دلالت کے لیے متعین کرنا، الوضع: عند أهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء، والشيء الأول هو الموضوع لفظاً كان أو غيره كالخط والعقد والنصب والاشارة والهيئة. والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له. هذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ، أما وضع اللفظ فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى (كشاف ۴: ۳۳۰)۔ الاصطلاحات: مفرد الاصطلاح: کسی لفظ کو اس کے لغوی مفہوم کے علاوہ کسی اور معنی کے لیے متعین کرنا، کسی جماعت کا کسی چیز کا کوئی نام تجویز کر لینے پر اتفاق کر لینا، (کتاب التعریفات)

وفی کشاف اصطلاحات الفنون: الاصطلاح: هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول، لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، اولمشاركتهما في أمر، أومشابهتهما في وصف، أو غيرها، (۳: ۲۳)

علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات کی تدوین اور اس کے اسباب

قوله: وقد كانت الاوائل الخ: اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے علم الشرائع والاحکام، اور علم التوحید والصفات کی تدوین کے اسباب ووجوہ بیان فرمائی ہیں، اور اس بیان سے شارح رحمہ اللہ کا مقصد ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو علم کلام کی فضیلت کا انکار کرتے ہیں اور اس کی جمع وتدوین کو بدعت کہتے ہیں، اس وجہ سے آنحضور ﷺ اور صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم اجمعین کے مبارک دور میں اس کی تدوین نہیں ہوئی۔ (۱)

(۱) قال العلامة الخيالي: هذا تمهيد بيان شرف العلم وغايته مع الإشارة إلى دفع ما يقال: من أن تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (الخيالي: ۱٤٠)

شارح رحمہ اللہ کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ ابتدائی دور میں اس کی تدوین اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ صحابہ کرام کے عقائد آنحضور ﷺ کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد عہد رسالت سے ان کا زمانہ قریب ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات سے بالکل پاک وصاف تھے، اور اس وقت واقعات واختلافات بھی کم تھے، اور وہ لوگ بوقتِ ضرورت ایسے علماء کی طرف رجوع کرنے پر بہ سہولت قادر تھے جو علم وعمل دونوں اعتبار سے ثقہ اور معتمد علیہ تھے اس لیے ان لوگوں کو ان دونوں علموں کی تدوین کی حاجت نہ تھی، لیکن آگے چل کر جب مسلمانوں میں اعتقادی گمراہیاں پیدا ہوئیں اور ائمہ دین پر ظلم وزیادتی ہونے لگی اور بدعات وخواہشاتِ نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا، نیز فتاوی اور واقعات (نئے مسائل) کی کثرت ہوئی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع زیادہ ہو گیا تو ان علموں کی تدوین کی حاجت محسوس ہوئی، پس اس وقت کے علماء اس طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے باقاعدہ اجتہاد واستنباط کا کام شروع کیا اور اس کے لیے اصول وقواعد وضع کئے اور عقائد اسلام کی تنقیح وتہذیب کی، اور اسلام کے اصولی واعتقادی احکام کو فروعی احکام سے الگ کیا اور اول کے علم کا نام کلام اور دوسری قسم کے احکام کے علم کا نام فقہ رکھا، اور جس علم کے ذریعہ اَدِلّہ کے احوال کی معرفت ہوتی ہے اس کو اصولِ فقہ کا نام دیا۔

وَسَمَّوا مایُفیدُ معرِفَةَ الأحکامِ العَمَلیّةِ عن أدِلّتِها التفصیلیّةِ بالفِقه، ومعرفةَ أحوالِ الأدِلّةِ إجْمَالاً فی إفادَتِها الأحکامَ بأصولِ الفقه، ومعرفةَ العقائدِ عن أدِلّتها التفصیلیّة بالکلام۔

ترجمہ: اور جو علم فائدہ دیتا ہے احکام عملیہ کی معرفت کا اس حال میں کے وہ معرفت حاصل ہو اس کے تفصیلی دلائل سے اس کا ان لوگوں نے فقہ نام رکھا۔ اور (جو علم فائدہ دیتا ہے) ادلہ کے احوال کی معرفت کا اجمالی طور پر ان کے احکام کا فائدہ پہنچانے میں، اس کا ان لوگوں نے اصول فقہ نام رکھا۔ اور (جو علم فائدہ دیتا ہے) عقائد کی معرفت کا اس حال میں کہ وہ معرفت حاصل ہو ان کے تفصیلی دلائل سے اس کا نام انھوں نے کلام رکھا۔

لغات وترکیب: عن أدلتها التفصیلیة: یہ حاصلة یا صادرة محذوف سے متعلق ہو کر معرفة الأحکام سے حال ہے، الأدِلّة دلیل کی جمع ہے اور اَدِلّۂ تفصیلیّہ سے مراد کتاب وسنت اجماع اور قیاس ہے، بالفقه: یہ بھی سمّوا کے متعلق ہے، و معرفة احوالِ الادلة: اس کا عطف معرفة الاحکام پر ہے، لہٰذا تقدیر

عبارت یہ ہوگی وسمّوا مایفید معرفة احوالِ الأدلّة ؛باصول الفقه:یہ سمّوا کے متعلق ہے، ومعرفة العقائد :اس کا عطف بھی معرفة الأحکام پر ہے، تقدیرِ عبارت اس طرح ہے؛ وسَمَّوا مَا یُفید معرفة العقائد الخ،عن ادلتها التفصیلة :یہ حاصلة محذوف سے متعلق ہوکر معرفة العقائد سے حال ہے، بالکلام:یہ سمّوا سے متعلق ہے۔

فقہ،اصولِ فقہ اور علم کلام کی تعریفات: **قوله سمّوا مایفید** اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے فقہ،اصول فقہ،اور کلام کی تعریف بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو علم احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں کہ وہ معرفت ان کے دلائل سے حاصل ہو اس کا نام فقہ ہے،اور جس علم سے ادلہ کے احوال کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ احکام تک پہنچانے والے ہیں اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔اور جو علم عقائد اسلامیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں کہ وہ معرفت دلائل سے حاصل ہو اس کا نام کلام ہے۔

مذکورہ تعریفات پر اعتراض: شارح رحمہ اللہ نے فقہ کی جو تعریف بیان کی ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام عملیہ کی معرفت اور شی ہے اور جس علم کے ذریعے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے وہ اور شی ہے کیوں کہ شارح رحمہ اللہ نے اوّل کو مفاد (مفعول) قرار دیا ہے اور دوسرے کو مفید (فاعل)،اور ظاہر ہے کہ ایک ہی شی مفید اور مفاد دونوں نہیں ہوسکتیں،پس اس تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ فقہ احکام عملیہ کی معرفت کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ نام ہے اس علم کا جس کے ذریعہ احکام عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ احکام عملیہ ہی کی معرفت کو فقہ کہا جاتا ہے۔چنانچہ عام طور پر فقہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے **هو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة بادلتها التفصیلیة**:(کشاف ج۱:ص۴۲) یعنی فقہ احکام عملیہ کا وہ علم ہے جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو اور یہی اشکال اصول فقہ اور کلام کی تعریف پر بھی ہوتا ہے۔

اعتراضِ مذکور کا جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ کی تعریف میں احکام عملیہ کی معرفت اور وہ علم جس سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے،دونوں کا مصداق ایک ہے اور مفید و مفاد میں تغایر حقیقی ضروری نہیں؛ بلکہ تغایر اعتباری بھی کافی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ **"مَایُفید"** کے اندر **"مَا"** سے مراد احکام کلّیہ کا علم ہے اور **معرفة الاحکام العملیة** میں احکام سے مراد احکام جزئیہ ہیں،اور مطلب یہ ہے کہ فقہ نام ہے احکام کلّیہ کے اس علم کا جو احکام جزئیہ

کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے۔ یا مـــا سے مراد ملکہ استنباط ہے اور مطلب یہ ہے کہ فقہ نام ہے اس ملکہ استنباط کا جو احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے۔

قوله فی افادتها الاحکام: یہ قید اس لیے بڑھائی گئی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ مطلقاً ادلّہ کے احوال کی معرفت کا نام اصول فقہ نہیں ہے بلکہ اصول فقہ نام ہے ادلّہ کے احوال کو جاننے کا، اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے استنباط تک پہونچانے والے ہیں۔

(١) لِأنَّ عِنوانَ مباحثِه كان قولَهُم: الكلامُ في كذا و كذا ،(٢) ولأ نّ مسالةَ الكلام كانت أشهرَ مباحثِه وأكثرَها نِزاعا وجِدالا حتى أنّ بعضَ المتغلِّبةِ قتلَ كثيرا من أهلِ الحقِ لعدم قولِهم بِخَلقِ القرآن ،(٣) ولأنّه يُورِثُ قدرةً على الكلام في تحقيقِ الشرعِيّات وإلزامِ الخُصوم كالمنطق للفلاسفةِ،(٤) ولأنّه أوّلُ ما يُجبُ من العلوم الّتى إنّما تُعلّم وتُتعلّم بالكلام فأُطلِقَ عليه هذا الاسمُ لِذلك ثُمّ خُصّ بِهٖ ولم يُطْلَقْ على غيره تَمِيزاً، (٥)ولانه انما يتحقَّقُ بِالمُباحثةِ وإِدارَةِ الكلام من الجانبين وغيرُه قد يتحقق بِمُطالعة الكُتُب والتّامُّلِ ،(٦)ولأنه أكثر العلوم نزاعا وخلافاً فيَشْتَدُّ افتقارُه إلى الكلام معَ المخالِفين والرَّدِّ عليهم ،(٧)ولأنه لِقُوّة أدلّتِه صار كانّه هوالكلامُ دونَ ماعداه من العلوم كما يقال لِلأقوىٰ من الكلامَيْنِ هذا هوالكلام،(٨) ولأنه لابْتِنائه على الأدِلّةِ القطعيةِ المؤيِّدِ أكثرُها بالأدِلّة السَّمْعِيّة كان أشدَّالعلوم تاثيراًفي القلب وتَغَلْغُلاً فيه فسُمِّيَ بالكلام المشتقِ من الكَلْم وهو الجَرْح .

ترجمہ:

(۱) اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان تھا: الكلام في كذا و كذا ۔

(۲) اور اس لیے کہ کلام کا مسئلہ تھا اس کے مباحث میں زیادہ مشہور اور ان میں زیادہ بڑھا ہوا نزاع وجدال کے اعتبار سے یہاں تک کہ ناحق غلبہ حاصل کرنے والوں میں سے بعض نے قتل کر دیا اہل حق میں بہت سے لوگوں کو ان کے اقرار نہ کرنے کی وجہ سے قرآن کے مخلوق ہونے کا ۔

(۳) اور اس لیے کہ وہ کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے احکام شرعیہ کو ثابت کرنے میں اور مخالفین کو لاجواب کرنے میں جیسے منطق فلاسفہ کے لیے۔

(۴) اور اس لیے کہ وہ سب سے مقدم ہے ان علوم میں جو واجب ہیں جو کھے اور سکھائے جاتے ہیں کلام کے ذریعہ پس اس پر اس کا اطلاق کر دیا گیا اسی وجہ سے، پھر خاص کر دیا گیا اس کو اسی کے ساتھ اور نہیں اطلاق کیا گیا اس کے علاوہ پر امتیاز پیدا کرنے کے لیے۔

(۵) اور اس لیے کہ وہ متحقق ہوتا ہے بحث کرنے سے اور کلام کو گھمانے سے دونوں جانب سے اور اس کے علاوہ (دیگر علوم) بھی متحقق ہو جاتے ہیں کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے۔

(۶) اور اس لیے کہ وہ تمام علوم میں زیادہ بڑھا ہوا ہے نزاع وخلاف کے اعتبار سے، پس سخت ہو جاتی ہے اس کی محتاجگی مخالفین کے ساتھ گفتگو کی جانب اور ان پر رد کرنے کی جانب۔

(۷) اور اس لیے کہ وہ اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ وہی کلام ہے نہ کہ وہ علوم جو اس کے علاوہ ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے دو کلاموں میں سے اقویٰ کو کہ یہی کلام ہے۔

(۸) اور اس لیے کہ وہ دلائل قطعیہ (عقلیہ) پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے اکثر مؤید ہیں نقلی دلائل سے، دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے دل میں اثر کرنے اور اس میں سرایت کرنے کے اعتبار سے پس اسکو موسوم کر دیا گیا کلام کے ساتھ جو مشتق ہے کلم سے اور وہ زخمی کرنا ہے

لغات: المتغلبة: ناحق زور وزبردستی سے قابض ہونے والی جماعت، تمیز: جدا کرنا، باب تفعیل کا مصدر ہے ایک یا کے حذف کے ساتھ، ادارۃ: گھمانا، چکر دینا، الأدلة القطعية: عقلی دلائل، الأدلة السمعية: نقلی دلائل (قرآن، حدیث اور اجماع)، تغلغلاً: داخل ہونا، سرایت کرنا، کَلْمٌ: زخمی کرنا۔

علم کلام کی آٹھ وجوہِ تسمیہ: قوله لان عنوان مباحثه: یہاں سے شارحؒ علم کلام کو اس نام کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، شارحؒ نے آٹھ وجہیں بیان کی ہیں۔

پہلی وجہ: ابتداء میں اس علم کے مباحث کا عنوان "باب فی کذا" یا "فصل فی کذا" کے بجائے: "الكلام فی كذا" ہوتا تھا اس وجہ سے اس کو کلام کہا جانے لگا۔

دوسری وجہ: اس علم کے مباحث میں کلام اللہ یعنی قرآن کے مخلوق ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ایک وقت میں زیادہ مشہور تھا اور اس میں اختلاف بھی بہت زیادہ تھا، اس وجہ سے اس کا کلام نام رکھ دیا گیا۔

تیسری وجہ: اس علم کے ذریعہ مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے میں اور مخالفین کو لا جواب کرنے میں تکلم پر

فلاسفہ کو مسائل فلسفیہ کو ثابت کرنے میں نطق اور تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے اسلئے اس کو کلام کہا جاتا ہے جیسے فن منطق کا نام منطق اس وجہ سے ہے کہ اس کے ذریعہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔

چوتھی وجہ: یہ علم ان علوم ضروریہ میں جن کی تعلیم وتعلم کلام اور تکلم کے ذریعہ ہوتی ہے، سب سے مقدم ہے اسلئے ابتداءً اور اولاً اس پر کلام کا اطلاق کیا گیا، پھر اس نام کو اسی کے ساتھ خاص کردیا گیا اور دوسرے علوم پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا تاکہ امتیاز اور شناخت باقی رہے۔

فائدہ: علم کلام دیگر علوم ضروریہ میں مقدم اس لیے ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ رسول کی معرفت اور تصدیق حاصل ہوتی ہے اور یہ سب چیزوں سے مقدم ہے۔

پانچویں وجہ: یہ علم، کلام اور بحث ومباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے اور دیگر علوم مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہوجاتے ہیں اس لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

چھٹی وجہ: اس علم کا تعلق عقائد سے ہے اور عقائد میں اختلاف زیادہ ہے اور سخت ہے، پس اور علوم کے مقابلے میں اس علم کے اندر مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث مباحثہ کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لیے اس کو کلام کے نام سے موسوم کردیا گیا۔

ساتویں وجہ: جس طرح کبھی دوکلاموں میں سے اقوی کو کہہ دیتے ہیں ھذا ھو الکلام کہ یہی کلام ہے، اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے اس لائق تھا کہ اس کو کلام کہا جائے اور اس کے مقابلہ میں دیگر علوم ایسے نہ تھے اس لئے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

آٹھویں وجہ: کلام چوں کہ کَلْمٌ سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی کرنے کے ہیں، اور یہ علم بہ نسبت اور علوم کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہوتا ہے اور دلوں کو زخمی کرتا ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایسے قطعی دلائل (براہین عقلیہ) پر ہے جن میں سے اکثر نقلی دلائل یعنی کتاب وسنت اور اجماع امت سے مؤید ہیں، پس اس کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہونے اور دلوں کو زیادہ زخمی کرنے کی وجہ سے اس کا نام کلام رکھدیا گیا۔

> وهذا هو كلام القُدَماء ومُعظَمُ خِلافياتِه مع الفِرَقِ الإسلامية خصوصا المُعتزِلةُ لأنهم أُول فرقة أسَّسُوا قواعدَ الخِلاف لما وَرَدَ به ظاهِر السنّة وجَرىٰ عليه جماعةُ الصّحابة رضوان اللّٰه عليه أجمعين فى باب العقائد، وذلك لأنّ رئيسَهم وَاصِل بن عطا اِعتزلَ عن مجلس

الحَسَن البَصري رحمه الله ويُقرّرانّ من ارتكبَ الكبيرةَ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ويُثبت المنزلة بين المَنزِلَتَينِ فقال الحسن: اعتزل عنا، فسُمُّو المعتزلة،وهم سَمَّوا انفسَهم اَصْحابَ العدلِ والتوحيد لِقولهم بوجوب ثوابِ المطيع وعقابِ العاصي على الله تعالىٰ ونَفيِ الصفات القديمةِ عنه.

ترجمہ : اور یہ متقدمین کا علم کلام ہے اوراس کا زیادہ اختلاف اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا، خاص طور پر معتزلہ کے ساتھ، اس لیے کہ یہ سب سے پہلا فرقہ ہے جس نے ایسے قواعد کی بنیاد رکھی جومخالف تھے اس طریقے کے جسکو ظاہر سنت نے بیان کیا تھا، اور جس پر صحابہؓ کی جماعت چلی تھی عقائد کے باب میں اور یہ اس وجہ سے کہ انکا سردار واصل بن عطاء حضرت حسن بصریؒ کی مجلس سے الگ ہوگیا اس حال میں کہ وہ بیان کرر ہا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا،نہیں ہے وہ مومن اور نہ کافر اور درجہ ثابت کرر ہا تھا دونوں درجوں (یعنی ایمان وکفر) کے درمیان تو حضرت حسنؒ نے فرمایا تحقیق کہ وہ ہماری جماعت سے الگ ہوگیا پس ان کا نام معتزلہ رکھ دیا گیا اور انہوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا، ان لوگوں کے قائل ہونے کی وجہ سے فرماں بردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا اللہ پر اور صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے۔

لغات وترکیب : مُعظم : کسی شئی کا بڑا حصہ خِلافِيًا له :اس کی ضمیر کلام القدماء کی طرف راجع ہے اور خلافیات کے معنی ہیں اختلافات، الفِرَق : فرقہ کی جمع ہے اور فرقِ اسلامیہ ان فرقوں کو کہا جاتا ہے جو اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتے ہیں اور اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں خواہ وہ راہِ راست پر ہوں یا گمراہ ہوں جیسے معتزلہ، خوارج، روافض وغیرہ، خصوصاً :یہ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے أي خُصَّ خصوصاً اور المُعتَزِلة فعل محذوف کا مفعول بہ (نائب فاعل) ہے، الخلاف: مصدر ہے، یہاں پر مخالف کے معنی میں ہے، السُّنّة:اس کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور جمہور محدثین کی اصطلاح میں سنت حدیث کو کہتے ہیں۔یعنی آنحضور ﷺ یا صحابہ کرام کے اقوال وافعال اور تقریرات کو۔(مرقاة ج:۱ص۲۱۴۔فتح الملہم:۱/۷) ونفي الصفات :اس کا عطف قولهم پر ہے جو مجرور ہے لام حرف جر کی وجہ سے۔

متقدمین کے کلام کی نوعیت: قوله هذا هو كلامُ القدماء : هذا کا مشارٌ الیہ کلام کی وہ تعریف ہے جو شارحؒ نے اوپر بیان فرمائی ہے یعنی مایفید معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها التفصيلية اور مطلب

یہ ہے کہ متقدمین اور سلف کے زمانے میں جو کلام تھا وہ نہایت سادہ تھا اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی کیوں کہ ان کا زیادہ اختلاف اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا جیسے معتزلہ، خوارج، روافض، وغیرہ اور یہ سب قرآن وحدیث کو حجت مانتے تھے اس لئے ان کے مقابلے میں کتاب وسنت سے استدلال کافی تھا۔

معتزلہ فرقہ کی ابتداء اور اس کو اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ: قولہ ذلک لان رئیسھم: ذلک کا مشارٌ الیہ تاسیس ہے اور یہاں سے علامہ تفتازانیؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ معتزلہ فرقہ کیسے وجود میں آیا اور اس کے مذہب کی بنیاد کیسے پڑی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک روز حضرت حسن بصریؒ سے کسی نے سوال کیا کہ کچھ لوگ مرتکب کبیرہ کی تکفیر کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت مضر نہیں، اس بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں تو حضرت حسن بصریؒ ابھی خاموش ہی تھے کہ واصل بن عطاء جو حضرت کی مجلس میں موجود تھا، اور حضرت کا شاگرد بھی تھا، بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے، نہ کافر، اور مجلس سے الگ ہو کر اس جملے کا بار بار اعادہ کرتا رہا اور ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ثابت کرنے لگا جس پر حضرت نے فرمایا: ''قد اِعْتَزَلَ عَنَّا'' یہ ہماری جماعت سے الگ ہوگیا، حضرت کی زبان سے نکلا ہوا یہ جملہ ایسا مقبول ہوا کہ اس کے بعد سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین کا نام ہی معتزلہ ہوگیا اور لوگ ان کو معتزلہ کہنے لگے اور واصل بن عطاء اس جماعت کا بانی اور سردار قرار پایا، مگر خود ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔

معتزلہ کے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھنے کی وجہ: اصحاب العدل تو اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک فرماں بردار کو ثواب دینا اور گنہگار کو عذاب دینا اللہ پر واجب ہے اور ان کے خیال میں یہ عدل وانصاف کا فیصلہ اور عقل کا مقتضٰی ہے اور اس کے خلاف کرنا ظلم وبے انصافی ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ فرمانبرداروں کو جنت نشین کریں تو یہ ان کا فضل ہے اور اگر جہنم رسید کریں تو یہ ان کا عدل ہے، اس کو ظلم نہیں کہیں گے، کیوں کہ سب اس کے مملوک ومخلوق ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے۔

اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ سے صفات قدیمہ (علم، حیوۃ، قدرت وغیرہ) کی نفی کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ توحید یعنی اللہ کے ایک ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ صفات قدیمہ کی نفی کی جائے ورنہ

تعدُّدِ قدماء (چند قدیم ہستیوں کا قائل ہونا) لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اور اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت صفات قدیمہ کو اللہ کے لیے ثابت مانتے ہیں کیوں کہ قرآن واحادیث صفات کے اثبات سے پُر ہیں، اور معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات، بلکہ بَیْن بَیْن ہیں، یعنی معنی ومفہوم کے اعتبار سے واجب تعالیٰ سے علاحدہ ہیں اور وجود کے اعتبار سے متحد، پس تعدُّدِ قدماء لازم نہیں آئے گا۔

اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ کسی اور ذات کو قدیم ماننا یہ ہے توحید کے منافی، اور اگر ذات ایک ہی ہو اور اس کے لیے متعدد صفات قدیمہ ہوں، تو یہ توحید کے منافی نہیں ہے۔

معتزلہ کے دونوں درجوں کے درمیان درجہ ثابت کرنے کا مطلب: قولہ یثبت المعتزلہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایمان وکفر کے درمیان درجہ ثابت کرنے لگا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے، نہ کافر، بلکہ بَیْن بَیْن ہے۔ جنت اور دوزخ کے درمیان درجہ اور واسطہ ثابت کرنا مراد نہیں بایں طور کہ مرتکبِ کبیرہ نہ جنتی ہے نہ دوزخی، بلکہ بین بین ہے، کیوں کہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ یا تو جہنمی ہے یا جنتی اگر توبہ کرکے مرا ہے تو وہ جنتی ہے ورنہ دوزخی ہے اور کافر ومشرک کی طرح ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

حضرت حسن بصریؒ کے احوال: قولہ الحسن البصری :۔ یہ شیخ الاسلام امام ابوسعید حسن بن ابی الحسن یسار بصری ہیں جو جلیل القدر تابعی اور بصرہ میں رہنے والے سرتاجِ تابعین ہیں، بڑے بڑے صحابہ سے آپ کی ملاقات ہے، آپ کے والد حضرت ابوالحسن یسار حضرت زید بن ثابتؓ کے آزاد کردہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام المومنین حضرت امّ سلمہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں، آپ نے مدینہ منورہ میں پرورش پائی، حضرت عثمانؓ کی خلافت میں قرآن حکیم حفظ کیا، حضرت عثمانؓ کے اپنے گھر میں محصور ہونے کے وقت ان کی عمر چودہ سال تھی، بڑے ہوکر جہاد میں سرگرم حصہ لیا اور علم وعمل میں انتہائی بلند مرتبہ پر فائز ہوئے، آپ کی بہادری اور شجاعت کے چرچے دور ونزدیک ہر جگہ پھیلے ہوئے تھے، شجاعت میں آپ کو مشہور خارجی لیڈر قطری بن فجائۃ کا ہم پایہ سمجھا جاتا تھا۔

علم میں آپ کا مرتبہ: ابن سعد صاحب طبقات کبریٰ کہتے ہیں ”آپ بلند پایہ عالم، ثقہ، حجت، دین وشریعت کے امین، عبادت گزار، صوفی مشرب، کثیر العلم، فصیح البیان اور حسین وجمیل تھے“ آپ کے خصائل حمیدہ اور صفات جمیلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”آپ کی مرسلات قابل حجت نہیں ہیں“ میں کہتا ہوں آپ مدلِّس ہیں ان کی وہ حدیث استدلال کے لائق نہیں جسے وہ کسی ایسے راوی سے بصیغۂ ”عن“ روایت کریں، جن سے ان کی

ملاقات ثابت نہیں، کبھی ان اساتذہ سے بھی تدلیس کرتے ہیں جن سے سماع اور ملاقات ثابت ہے، ویسے بہت بڑے عالم، حافظِ حدیث اور علم کا سمندر ہیں، فقہ وحدیث میں آپ کا مقام بہت اونچا ہے پُر تاثیر وعظ ونصیحت میں آپ کا کوئی جواب نہیں ہر قسم کی نیکی میں کمال تک پہنچے ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کا کلام انبیاء کے کلام کے مشابہ ہوتا تھا اور آپ کی مجلس آخرت کی مجلسوں میں شمار ہوتی تھی، حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے بعد آپ بصرہ منتقل ہوگئے تھے اس لیے آپ بصری کہلاتے ہیں، ۸۸رسال عمر پا کر ۱۱۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ (عمدۃ القاری ج۱: ص۳۱۳، تذکرۃ الحفاظ اردو ج۱: ص۷۶)

ثـمّ إنّهم توَغّلوا في علم الكلام وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثيرمّن الأصول والأحكام وشـاعَ مـذهبهـم فيـمـا بيـن الـنـاس إلىٰ أنْ قـال الشيخ ابو الحسن الأشعرى لأستاذه أبى على الجُبائى: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مُطيعاً، والآخرُ عاصيا، والثالثُ صغيراً ؟ فقال: إنَّ الاولَ يُثاب في الجنة والثانى يُعاقَبُ بالنار، والثالث لايثاب ولا يعاقب، فقال الأشعرى فإن قال الثالث يا ربِّ لِمَ اَمَتَّنِىْ صغيرا وما اَبْقَيْتَنِىْ اِلى أن أَكْبُرَ فَأُوْمِنَ بك وأُطِيعَك فأدْخُلَ الجنة، فماذا يـقـول الـرب؟ فـقـال: يقول الرب إنى كنت أعلم منك، غ أنك لو كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فدخلتَ النّار فـكـان الأصلح لك ان تموت صغيرا، فقال الأشعرى فإن قال الثانى: يارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِى صغيرا لِـئَلّا اعـصِـىَ لك فـلاأدخـلَ الـنّـار فـمـا ذا يقول الربّ؟ فبُهِت الجبائى، وترك الأشعرى مذهبه فـاشْـتَـغَـلَ هـو ومـن تَبِـعـه بِـإبْـطـال رأى المعتزلة وإثباتِ ماوردَ به السنة ومَضىٰ عليه الجماعةُ فسُمُّوا أهلَ السّنه والجماعة.

تـرجـمـه: پھر بیشک وہ لوگ گھسے علم کلام میں اور فلاسفہ کا دامن تھام لیا بہت سے اصول واحکام میں اور ان کا مذہب پھیل گیا لوگوں کے درمیان یہاں تک کہ کہا شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابوعلی جُبائی سے: آپ کیا کہتے ہیں ایسے تین بھائیوں کے بارے میں جن میں سے ایک مرا فرماں بردار ہوکر اور دوسرا نافرمان ہوکر اور تیسرا نابالغ ہونے کی حالت میں؟ تو انہوں نے کہا کہ بیشک اول کو ثواب دیا جائے گا جنت میں اور دوسرے کو عذاب دیا جائے گا جہنم میں اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ اس کو عذاب ہوگا، تو حضرت اشعریؒ نے کہا پس اگر تیسرا کہے: اے میرے رب! کیوں آپ نے مجھے موت دے دی بچپن میں اور کیوں نہیں زندہ رکھا یہاں تک کہ میں بڑا

ہوتا پھر میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا پھر میں جنت میں داخل ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا کہیں گے، تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تمہارے بارے میں یہ جانتا تھا کہ بیشک تو اگر بڑا ہوگا تو نافرمانی کرے گا پھر تو دوزخ میں داخل ہوگا، پس تمہارے لئے زیادہ بہتر یہی تھا کہ تو مرجائے بچپن ہی میں، تو حضرت اشعریؒ نے فرمایا پس اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب! آپ نے مجھے کیوں نہیں موت دے دی بچپن ہی میں تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرتا پھر میں دوزخ میں داخل نہ ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ پس ابوعلی جبائی لاجواب ہوگئے، اور چھوڑ دیا حضرت اشعریؒ نے ان کا مذہب، پھر وہ اور ان کے متبعین مشغول ہوگئے، معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس طریقے کو ثابت کرنے میں جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی تھی اور جس پر (صحابہ کی) جماعت چلی تھی پس ان کا نام رکھ دیا گیا اہل سنت والجماعت۔

لغات وترکیب: تَوَغَّلُوا: از باب تفعُّل بمعنی وہ گھسے، تَشَبَّثُوا: از باب تفعُّل بمعنی وہ چمٹ گئے، پکڑ لیا، الأذیال: مفرد ذَیل، کسی چیز کا آخری حصہ، دامن، الجُبائی: جیم کے پیش کے ساتھ اور یا کی تشدید اور تخفیف کے ساتھ دونوں طرح بولا جاتا ہے، لِمَ اَمَتَّنِي: لِمَ بمعنی کیوں اور اَمَتَّنِيْ إِمَاتة سے واحد حاضر ہے، وَمَا اَبقَيْتَنِيْ: اس کا عطف امتنی پر ہے اور ما نافیہ ہے ای لِمَ مَا أَبقَيْتَنِي کیوں نہیں باقی رکھا آپ نے مجھ کو، فأُوْمِنَ وأُطِيعَكَ فَادْخُلَ الجنة: ان سب کا عطف اَکبُرَ پر ہے، اس لیے یہ سب افعال منصوب ہیں، اِنی کنتُ اَعْلَمُ منك: اَعْلَمُ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور منك اس کا متعلق ہے اور اَنَّكَ لو کَبُرتَ، اَعْلَمُ کا مفعول ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اَعْلَمُ اسم تفضیل ہو اور منك اس کا صلہ، اور اَنَّكَ لو کَبُرتَ جملہ مستانفہ اس صورت میں اِنَّكَ (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) پڑھا جائے گا اور پہلی صورت میں اَنَّكَ (ہمزہ کے زبر کے ساتھ)۔ فبُهِتَ (س) وہ ہکا بکا رہ گیا، حیرانی سے دم بخود اور خاموش ہوگیا، یہ معروف ومجہول دونوں طرح مستعمل ہے لیکن مجہول زیادہ فصیح اور مشہور ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا رجوع اور اہل سنت والجماعت کے نام سے موسوم ہونے کی وجہ

قولہ ثم إنهم توغلوا: ماقبل میں علامہ تفتازانیؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ معتزلہ کا وجود کیسے ہوا اور ان کو اس نام سے کیوں موسوم کیا جاتا ہے، اب یہ بیان کررہے ہیں کہ اہلِ سنت والجماعت کن لوگوں کو کہا جاتا ہے اور ان کو اس نام سے موسوم کرنے کی کیا وجہ ہے؟

حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ یونان کا عربی میں ترجمہ ہوا اور مسلمان اس سے آشنا ہوئے (جس کی تفصیل آگے عنقریب آرہی ہے) تو مُعتزلہ اس سے زیادہ متاثر ہوئے اور بہت سے اصول واحکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا۔

جب ان کے وہ خیالات ونظریات لوگوں میں پھیلے جن میں ایک نظریہ ان کا یہ بھی تھا کہ ''أصلح لِلعِباد،، اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لیے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہو وہ اللہ پر واجب ہے۔

تو حضرت ابوالحسن اشعریؒ نے ایک دفعہ معتزلہ کے اس قاعدے پر اعتراض کرتے ہوئے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے (جو مشہور معتزلی ہونے کے ساتھ مذہب اعتزال کے داعی ومبلغ بھی تھے) ایک سوال کیا جس کا ابوعلی جبائی جواب نہ دے سکے (سوال وجواب کی تفصیل ترجمہ میں ہے) تو اس کے بعد حضرت اشعریؒ نے ان کا مذہب چھوڑ دیا اور وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کے مذہب کو باطل کرنے میں اور اس طریقے کی حمایت واشاعت میں مشغول ہوگئے جس کو سنت نے بیان کیا تھا اور جس پر صحابہ کی جماعت گامزن رہی تھی؛ اس لیے ان کا نام اہل سنت والجماعت پڑ گیا، اس میں سنت سے مراد سنتِ نبوی اور جماعت سے مراد جماعتِ صحابہ ہے، پس اہل سنت والجماعت کے معنی ہوئے ''سنتِ نبوی اور صحابہ کے طریقے پر چلنے والا'' اور یہی ہے راہِ نجات، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا: میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سب جہنمی ہوں گے سوائے ایک کے، پوچھا گیا **من هي يا رسول الله!** آپ ﷺ نے فرمایا **ما أنا عليه واصحابي** یعنی جس راہ پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں وہی ہے راہِ نجات۔ (اس حدیث کی تخریج ص: ۲۵ پر گزر چکی)

نابالغ بچوں کی نجات کا مسئلہ: نابالغ بچوں کے بارے میں اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ دنیوی احکام میں بچے اپنے ماں باپ کے تابع ہوں گے یعنی اگر ماں باپ یا ان میں سے کوئی اگر مسلمان ہو تو بچہ بھی مسلمان مانا جائے گا، مثلاً اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا اور مسلمان کو اس کا وارث بنایا جائے گا، اور اگر ماں باپ کافر ہوں تو اس کو مسلمان نہیں سمجھا جائے گا اور مذکورہ احکام اس پر جاری نہیں ہوں گے

اور نابالغ بچوں کا اخروی حکم یہ ہے کہ مسلمان کے بچے تو جنتی ہیں اس پر قریب قریب سب کا اتفاق ہے۔ البتہ کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، **انعقد الاجماع علی نجاة اولاد المسلمين، وقال مولانا النانوتويؒ: إن مقتضى الأدلة التوقف فيهم أيضاً** (فیض الباری: ۲/۴۹۲) **وفي عمدة القاري**

قال النوویؒ أجمع من يعتدّ به من علماء المسلمين على انّ من مات من اطفال المسلمين فهو من اهل الجنة وتوقف فيه بعضهم (۲۸۹/۶)

اور مشرکین کے بچوں کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ وہ بھی جنتی ہیں، قال النوویؒ: هو المذهب الصحيح المختار الذى صار اليه المحققون (عمدة القارى: ۲۹۳/۶) واختاره الامام الاشعریؒ، ونقل عنه ايضاً ان مذهبه التوقف (فیض الباری: ۴۹۳/۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ جہنمی ہیں تبعاً لآبائهم، تیسرا قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے، ان کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں رحمۃ اللہ الواسعہ: ۸۹/۳، عمدة القاری: ۲۸۹/۶، ۲۹۲)

ثم لـمّا نُقِلتِ الفلسفةُ عن اليونانية إلىٰ العربية وخاضَ فيها الإسلاميونَ، وحاولُوا الردَّ على الفلاسِفةِ فِيما خَالَفوا فيه الشريعةَ فَخَلَطُوا بالكلامِ كثيراً من الفلسفة لِيُحقِّقوا مقاصِدَها فَيَتَمَكَّنوا مِن إبطالها، وهلمَّ جَرّا إلى أن أدْرَجوا فيه مُعْظَمَ الطبيعياتِ والإلٰهياتِ، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لايَتَمَيَّزُ عن الفلسفة لولا اشتِمالُه على السمعيات، وهذا هو كلامُ المتأخرين.

ترجمہ: پھر جب نقل کیا گیا فلسفہ کو یونانی زبان سے عربی زبان کی جانب، اور مسلمان اس میں مشغول ہوئے اور انھوں نے رد کرنا چاہا، فلاسفہ پر ان مسائل میں جن میں انھوں نے شریعت کے خلاف کیا تھا، تو انھوں نے ملا دیا علم کلام کے ساتھ فلسفہ کی بہت سی باتوں کو، تاکہ وہ اس کے مقاصد کو ثابت کریں۔ پھر وہ قادر ہوں ان کے ابطال پر اور (فلسفہ کی آمیزش) کا یہ سلسلہ چلتا رہا، یہاں تک انہوں نے داخل کر دیا اس میں طبیعیات والٰہیات کے بڑے حصے کو اور مشغول ہوئے وہ ریاضیات میں یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ (یعنی علم کلام) فلسفہ سے ممتاز نہ ہو اگر وہ مشتمل نہ ہوتا سمعیات پر اور یہ متاخرین کا علم کلام ہے۔

لغات وترکیب: هلم جرا: هلمّ کے معنی ہیں ''تو آ'' یا ''تو لا'' (لازم ومتعدی دونوں طرح مستعمل ہے) اور جرٌّ مصدر ہے، جس کے معنی کھینچنے کے ہیں، یہاں پر اسم فاعل کے معنی میں ہے اور منصوب ہے حال ہونے کی بنا پر، یا فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے أی تجُرّ جراً، پس هلم جرا: کے معنی ہوں گے تو آ اس کو کھینچتے ہوئے، اور عام طور پر اس کا استعمال کسی چیز کے مسلسل جاری رہنے اور ختم نہ ہونے کو بیان کرنے کے لیے

ہوتا ہے، اس لئے ترجمہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ سلسلہ جاری رہا۔ مُعظَم: (بروزن مُجمَ) بڑا یا اکثر حصہ، مُعظم الطبيعيات: طبیعیات کا بیشتر حصہ، السمعیات: نقلیات، اس سے مراد وہ مسائل اور مباحث ہیں جن کا زیادہ تر مدار نقلی دلائل پر ہے، جیسے جنت، دوزخ، حشر ونشر اور قبر میں سوال وجواب اور عذاب وتکلیف کی بحثیں۔

کلام میں فلسفہ کی آمیزش اور متقدمین ومتاخرین کے کلاموں میں فرق: یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان فرمارہے ہے کہ علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کیسے ہوئی اور متقدمین ومتاخرین کے کلام میں کیا فرق ہے؟ جس کی تفصیل یہ ہے: مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتداء ۸۰ھ میں حضرت معاویہؓ کے پوتے خالد بن یزید (متوفی ۹۰ھ) سے ہوئی۔ انہوں نے ایک دارالترجمہ قائم کیا تھا اور یونانی زبان دانوں کو جمع کرکے ترجمہ کی خدمت ان کے سپرد کی تھی، مگر ابھی حکمت وفلسفہ کا چمن شاداب نہیں ہوا تھا کہ انقلابات زمانہ نے سلطنت بنوامیہ کا ورق الٹ دیا، اور خلافت عباسیہ کی بنیاد پڑگئی۔ خلفائے عباسیہ نے از سرِنو اس گلستاں کی آبیاری شروع کی، دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے اپنی عمر کا بڑا حصہ فلسفی علوم کو ترقی دینے میں صرف کیا، وہ علم دوست ہونے کے علاوہ خود بھی بڑا ذی علم تھا۔ اس کے بعد پانچواں عباسی خلیفہ ہارون رشید بھی اس کے نقشِ قدم پر چلا، لیکن حکمت وفلسفہ کا سب سے زیادہ شاندار دور مامون کا عہدِ خلافت (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) ہے۔

مامون ساتواں عباسی خلیفہ ہے یہ زبردست فرماں روا ہونے کے ساتھ علم وفن کا بڑا قدرداں اور اصحابِ فضل وکمال کا بڑا حامی اور سرپرست بھی تھا، اس نے شاہانِ روم کے پاس ہدایا بھیجے اور ان سے درخواست کی کہ وہ ہدایا کے جواب میں فلسفہ کی کتابیں بھیجیں۔ چنانچہ انھوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط اور جالینوس وغیرہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ بھیجا، اس طرح فلسفہ کے بیش بہا جواہر اس کے ہاتھ آئے، اور اس نے حُنین بن اسحاق، ثابت بن قُرّہ اور حُبیش بن حسن وغیرہ کو کُتبِ فلسفہ کے ترجمہ کی خدمت سپرد کی، جب یہ تراجم تیار ہوگئے تو مامون نے لوگوں کو اس کے پڑھنے کی ترغیب دی اور آزادانہ بحث ومباحثہ کی اجازت بھی دے دی۔ اس لیے ہر کس وناکس نے اس کو پڑھنا شروع کیا اور جو لوگ اس کو ہضم نہ کرسکے وہ گمراہی کے دلدل میں پھنستے چلے گئے، معتزلہ سب سے زیادہ اس فتنہ کے شکار ہوئے۔ (معین الفلسفہ ص:۱۰)

جب علماء اسلام نے یہ صورت حال دیکھی تو انھوں نے فلاسفہ کے ان اصولوں کی تردید کے لیے، جو شریعت کے مخالف تھے، فلسفہ کی بہت سی باتوں کو کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ ان کے مقاصد کی تحقیق کرکے ان کا

پورے طور پر ابطال کر سکیں اور یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہاں تک کہ انہوں نے طبیعیات والٰہیات کا بڑا حصہ، اور کچھ حصہ ریاضیات کا علم کلام میں داخل کر دیا، اور اس طرح علم کلام کی کتابیں فلسفیانہ مباحث سے اتنی پُر ہو گئیں کہ اگر ان میں وہ مسائل نہ ہوتے جو نقلی اور سمعی ہیں یعنی جن کا زیادہ تر مدار کتاب وسنت پر ہے، جیسے جنت ودوزخ، حشر ونشر، اور منکر ونکیر کا سوال وغیرہ تو قریب تھا کہ علم کلام اور فلسفہ میں کوئی امتیاز باقی نہ رہتا۔ اور یہی علم کلام جس میں فلسفہ کی آمیزش بہت زیادہ ہے متاخرین کا علم کلام ہے۔

قولہ: الطبیعیات: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت واختیار میں نہیں ہے اور وہ وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج ہیں، جیسے انسان، کہ اگر وہ خارج میں پایا جاتا ہے تو گوشت پوست اور ہڈیوں کے ساتھ، اور اگر اس کا ذہن میں تصور کریں تب بھی وہ اسی شکل میں ہوگا، یہی حال تمام اشیاء کونیہ اور مرکبات عنصریہ کا ہے۔

قولہ: الإلٰهيات: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت واختیار میں نہیں ہے اور وہ وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، کہ وہ خارج میں بھی بلا مادہ کے موجود ہے اور جب ان کا تصور کیا جاتا ہے تو تصور بھی کسی مادہ کے بغیر ہوتا ہے۔

قولہ: **الریاضیات**: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت واختیار میں نہیں ہے اور وہ وجودِ ذہنی میں تو کسی مخصوص مادہ کی محتاج نہیں ہے لیکن وجودِ خارجی میں مادہ کی محتاج ہوتی ہیں جیسے اعداد، اور علم ہندسہ کے اشکال، کہ ان کا تصور تو مخصوص مادہ کے بغیر ہو سکتا ہے مگر خارج میں ان کا وجود مادہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (معین الفلسفہ: ۳۴و۳۵)

وبالجملة هو أشرفُ العلومِ لِكونِه أساسَ الأحكامِ الشرعيةِ، ورئيسَ العلومِ الدينيّة، وكونِ معلوماتِه العقائدَ الإسلامية، وغايتِه الفوزَ بالسعاداتِ الدينية والدُنيويةِ، وبراهينِه الحُجَجَ القطعيةَ المؤيَّدَ أكثرُها بالأدلّة السمْعيةِ.

وَمَا نُقِلَ من السَلَفِ من الطعنِ فيه والمنعِ عنه فإنما هو للمُتَعَصِّب في الدين والقاصِرِ عن تحصيلِ اليقينِ والقاصدِ إلى إفساد عقائدِ المسلمين والخائضِ فيما لا يُفْتَقَرُ إليه من غوامِضِ المتفلسِفِينَ، وإلا فكيف يُتَصَوَّر المنعُ عما هو أصلُ الواجبات وأساسُ المشروعات؟

ترجمہ: اور بہر حال یہ (علم الکلام) اشرف العلوم ہے اس کے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے عقائد اسلامیہ ہونے کی وجہ سے، اور اس کا نفع دینی اور دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونا، ہونے کی وجہ سے، اور اس کے براہین کے دلائل قطعیہ ہونے کی وجہ سے، جن میں سے اکثر مؤید ہیں نقلی دلائل سے۔

اور سلف سے جو اس کی مذمت اور ممانعت منقول ہے، تو بلاشبہ یہ اس کے لئے ہے جو دین میں متعصب ہو، اور اس کے لیے ہے جو یقین کو حاصل کرنے سے عاجز ہو، اور اس کے لئے ہے جو مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کے لیے ہے جو متفلسفین کی ان باریکیوں میں مشغول ہونے والا ہو جس کا وہ محتاج نہ ہو، ورنہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے اس علم سے منع کرنے کا جو تمام ضروری چیزوں کی اصل ہے اور تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ہے۔

لغات وترکیب: بالجملہ بہر حال، جملہ کے معنی ہیں مجموعہ، تمام، یہ کبھی با کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور کبھی فی کے ساتھ، پہلی صورت میں اس سے تعمیم وتکثیر مراد ہوتی ہے، ترجمہ ہوگا: بہر حال، بہر صورت، خلاصہ کلام، اور دوسری صورت میں تقلیل مراد ہوتی ہے، ترجمہ ہوگا: تھوڑا سا، کچھ نہ کچھ، کسی قدر، **اساس الأحکام الشرعیه**: یہ منصوب ہے کون مصدر کی خبر ہونے کی وجہ سے، **ورئیس العلوم الدینیه**: اس کا عطف اساس پر ہے، **وکون معلوماته**: اس کا عطف پہلے کون پر ہے، **العقائد الإسلامیه**: یہ کون کی خبر ہے، **وغایته**: یہ مجرور ہے اور اس کا عطف معلومات پر ہے، **الادلة السمعية**: نقلی دلائل، **من الطعن والمنع**: یہ مانقل کا بیان ہے، **المُتَعَصِّب فی الدین**: اپنے دین ومذہب کی سخت حفاظت اور ہر طرح سے نصرت کرنیوالا، **غوامض**: دقیق اور پوشیدہ باتیں، مفرد: **الغامِضة**، **المتفلسفین** بہ تکلف فلسفی بننے والے، مسائل علمیہ میں ماہر ہونے کا دعویٰ کرنے والے، **المشروعات**: شریعت کے بیان کردہ احکام۔

علم کلام بہر حال اشرف العلوم ہے: **قوله وبالجملة**: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ بیان فرما رہے ہیں کہ علم کلام خواہ متقدمین کا ہو یا متاخرین کا بہر حال وہ تمام علوم میں افضل اور اشرف ہے، فلسفہ کی آمیزش سے اس کی اہمیت کم نہیں ہوئی، اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: علم کلام تمام احکام شرعیہ کی اساس وبنیاد ہے کیوں کہ تمام احکام کی تعمیل اللہ اور اس کے رسول کی

معرفت پر موقوف ہے، اور یہ معرفت علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

دوسری وجہ: علم کلام تمام علوم دینیہ (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف) کا سردار ہے، کیوں کہ یہ سب علوم موقوف ہیں اللہ کی ذات وصفات کی معرفت پر اور ذات صفات کی معرفت علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

تیسری وجہ: اس علم کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ تمام معلومات میں اعلیٰ واشرف ہیں اور وہ عقائد اسلامیہ کی معرفت ہے، پس معلومات کا اشرف ہونا علم کے اشرف ہونے کو مستلزم ہے کیوں کہ جس علم کے ذریعہ جس درجہ کی معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ علم بھی اسی درجہ کا مانا جاتا ہے۔

چوتھی وجہ: اس علم کی جو غایت ہے یعنی اس کا جو فائدہ اور نتیجہ ہے وہ ہے دینی اور دنیوی سعادتوں کا حصول، اور یہ تمام غایات میں اعلیٰ اور افضل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس علم کی غایت جیسی ہوتی ہے اس کی حیثیت بھی ویسی ہی ہوتی ہے۔

پانچویں وجہ: اس فن کے مسائل کا مدار ایسے عقلی اور قطعی دلائل پر ہے جن میں سے اکثر نقلی دلائل سے مؤید ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ فضیلت اور برتری دیگر علوم کو حاصل نہیں ہے۔

کلام کو اشرف العلوم کہنے پر ایک اشکال اور اس کا جواب: قولہ وما نقل عن السلف: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ جب یہ علم اشرف العلوم ہے تو پھر سلف نے اس کی مذمت کیوں کی ہے اور اس میں مشغول ہونے سے کیوں منع فرمایا ہے؟ مثلاً امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے: مَنْ تَکَلَّمَ تَزَنْدَقَ (جس نے علم کلام کو سیکھا وہ بد دین ہو گیا) اور حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ میرا فیصلہ علم کلام کے علماء کے بارے میں یہ ہے کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہر میں گھمایا جائے اور یہ اعلان کیا جائے کہ یہ ان لوگوں کی سزا ہے جو کتاب سنت کو چھوڑ کر علم کلام میں مشغول ہوتے ہیں۔ (النبراس)

جواب یہ ہے کہ یہ مذمت وممانعت عام نہیں ہے بلکہ یہ چند مخصوص افراد واشخاص کے لیے ہے جن میں سے ایک تو وہ شخص ہے جو دین میں متعصب ہو یعنی جو حق کے ظاہر ہونے کے بعد بھی ضد اور عناد کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے۔

دوسرا وہ شخص ہے جو اپنی قوت عاقلہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے یقین حاصل کرنے سے عاجز ہو اور شکوک

وشبہات میں مبتلا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو۔

تیسرہ وہ شخص ہے جو عام مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا چاہتا ہو۔
اور چوتھا وہ شخص ہے جو فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں میں مشغول ہوتا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں کوئی مضرت نہیں، وہ تو مفید ہی مفید ہے۔ البتہ استعداد کے تفاوت اور محل کے اختلاف سے اس کے آثار مختلف ہو سکتے ہیں، جیسے قرآن مجید کے بارے میں ہے: یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْراً وَّیَھْدِیْ بِہٖ کَثِیْراً (البقرۃ) کہ بہتوں کے لیے وہ سامان ہدایت ہے اور بہت سے لوگوں کی گمراہی اس کو سن کر اور بڑھ جاتی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ غذائے صالح تندرست آدمی کے لیے صحت وقوت کی بقاء اور اس میں اضافہ کا سبب ہے اور یہی غذا بیمار فاسد ہاضمہ کو کھلائی جائے تو اس کی بیماری کو اور بڑھادے گی اور پیٹ کے اندر گندگی اور پلیدی اور زیادہ پیدا کرے گی، پہلے اگر پانچ دست آتے تھے تو اب پندرہ آئیں گے، بلکہ بسا اوقات مہلک ثابت ہو سکتی ہے، پلاؤ اور قورمہ اگر کسی ہیضہ کے مریض کو کھلا دیا جائے تو اس کے لئے زہر قاتل بن جائے گا، تو کیا پلاؤ اور قورمہ میں کوئی مضرت اور نقصان ہے؟ نہیں! اس میں کوئی مضرت نہیں، اس میں تو نفع ہی نفع ہے مگر محل اور استعداد کی خرابی کی وجہ سے مضر بن جاتا ہے، اسی طرح علم کلام میں بھی نفع ہی نفع ہے مگر بیمار اور روگی کے حق میں زہر قاتل بن سکتا ہے، اللہ پاک کا ارشاد ہے: فَاَمَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا فَزَادَتْھُمْ اِیْمَاناً وَّھُمْ یَسْتَبْشِرُوْنَ. (التوبہ ۱۲۴) یعنی اللہ کا کلام سن کر مومنین کے ایمان میں تازگی اور ترقی ہوتی ہے اور قلوب مسرور ومنشرح ہوتے ہیں، اس کے بعد منافقین کے بارے میں فرماتے ہیں: وَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْھُمْ رِجْساً اِلٰی رِجْسِھِمْ وَمَاتُوْا وَھُمْ کَافِرُوْنَ. (التوبہ ۱۲۵) یعنی جن کے دلوں میں کفر ونفاق کی بیماری اور پلیدی ہے ان کی گندگی اور پلیدی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یہ بیماری ان کی جان ہی لے کر چھوڑتی ہے...... اللہ پاک کا یہ بیان مذکورہ مثال کے بالکل مطابق ہے اور ہو بہو اس پر منطبق ہے، (فضل الباری ج ۱: ص ۲۸۱)

عارف شیرازیؒ نے کیا خوب کہا ہے:

باراں کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست ☆ در باغ لالہ رُوید و در شورہ بوم خس

بارش جس کی طبیعت کے پاکیزہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ☆ باغ میں لالہ اگاتی ہے اور شور یلی (بنجر) زمین میں خس وخاشاک (یعنی گھاس پھونس، ردی اور نکمی چیز)۔

ثم لَمّا كان مَبنى علمِ الكلامِ على الاستدلال بوجودِ المُحدَثات على وجودِ الصانِعِ وتوحيدِه وصفاتِه وأفعالِه ثم الانتقالِ منها إلى سائر السمعيات، ناسَبَ تصديرُ الكتاب بالتنبيه على وجودِ ما يُشاهَدُ من الأعيان والأعراض وتَحقُّقِ العلم بها لِيُتوصَّل بذلك إلى معرفةِ ماهو المقصودُ الأهمُّ فقال .....

ترجمه : پھر جب کہ ہے علم کلام کا مدار استدلال کرنے پر مخلوقات کے وجود سے صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر پھر ان چیزوں سے منتقل ہونے پر تمام نقلی مباحث کی جانب، تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا تنبیہ کرنے کے ذریعہ ان اعیان واعراض کے وجود پر جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان کا علم متحقق ہونے پر تاکہ اس کو ذریعہ بنایا جائے اس چیز کی معرفت کا جو اہم مقصود ہے، پس کہا (قال اهل الحق الخ)

لغات وترکیب: ثم الانتقال: اس کا عطف الاستدلال پر ہے، سائر: باقی، السمعيات: نقلی مباحث، جیسے قبر میں منکر نکیر کا سوال کرنا، آرام اور تکلیف کا ہونا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا، پلصراط پر سے گزرنا، جنت اور دوزخ کا موجود ہونا، وغیرہ، ناسب: یہ لما کا جواب ہے، وتحققِ العلم: اس کا عطف وجود پر ہے، فقال: اس کے فاعل ماتن رحمہ اللہ ہیں۔

حقائق اشیاء کے ثبوت سے کتاب کا آغاز کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب:

قوله لما كان الخ: یہ جواب ہے ایک اعتراض مقدر کا جو ماتن امام نسفی رحمہ اللہ پر وارد ہوتا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات وصفات باری تعالیٰ ہیں تو پھر ماتن رحمہ اللہ نے ذات وصفات کی بحثوں سے کتاب کا آغاز کرنے کے بجائے حقائق اشیاء کے ثبوت سے کیوں کیا؟ یہ تو انحراف موضوع ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام کے اندر چونکہ مُحدَثات (مصنوعات) کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے، صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات وافعال پر، پھر ان چاروں کے اثبات کے بعد دیگر نقلی مباحث کو ذکر کیا جاتا ہے، اس لیے مناسب ہوا کہ اولاً اس بات پر تنبیہ کر دی جائے کہ مخلوقات موجود ہیں اور ان کا علم ہم کو حاصل ہے تاکہ اس کو مقصود کے علم تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا جا سکے۔

خلاصہ یہ کہ اشیاء کا وجود اور ان کے ثبوت کا علم چوں کہ مقصود کے علم کا ذریعہ اور مقدمہ ہے اس لیے اس کو پہلے ذکر کیا۔

(قال أهل الحق) وهو الحكم المطابِقُ للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائدِ والأديانَ والمذاهبِ (ا) باعتبار اشتِمالها على ذلك ويقابله الباطلُ، وامّاالصدق فقد شاعَ في الاقوالِ خاصّةً ويقابله الكِذبُ، وقد يُفرّق بينهما بانّ المطابقة تُعتبر في الحق مِن جانب الواقع، وفي الصدق من جانبِ الحكم، فمعنى صدقِ الحكم مطابَقتُه للواقع، ومعنى حَقِّيّتِهٖ مطابقةُ الواقعِ اياه.

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا، اوروہ (یعنی حق) وہ حکم ہے جوواقع کے مطابق ہو، اس کا اطلاق کیا جاتاہے اقوال اورعقائد اوراديان اور مذاہب پر ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر، اوراس کا مقابل باطل ہے، اور بہرحال صدق تو وہ مشہور ہے اقوال میں خاص طور پر، اوراس کا مقابل کذب ہے، اور کبھی ان دونوں کے درمیان فرق کیا جاتاہے بایں طورکہ مطابقت معتبر ہوتی ہے حق میں واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے، پس

(ا) اعلم أن ههنا أربع كلمات: الملة، الدين، الشريعة، المذهب، يطلق أحدها مكان الأخرى فينبغي أن يّعلم الفرق بينها فنقول: الملة: بالكسرو تشديد اللام في الكشف: هي والطريقة سواء، وهي في الأصل إسم من أمللت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه مملول مسلوك معلوم، كما نقله الأزهرى، ثم نقل إلىٰ أصول الشرائع بإعتبار أنها يملها النبى ﷺ، ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولايضاف إلى الله فلا يقال: ملة الله ولا إلى أحادالأمة.

والدين يرادفها صدقاً لكنه باعتبار قبول المامورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد، ولاتحادهما صدقاً قال تعالىٰ: "ديناً قيماً ملة إبراهيم" (الأنعام : ١٦١)۔ وقد يطلق الدين على الفروع تجوزاً، ويضاف إلى الله، وإلى الأحاد، وإلى الطوائف مخصوصة نظراً إلى الأصل، علىٰ أن تغاير الاعتبار كافٍ في صحة الإضافة، ويقع على الباطل أيضا.

وأماالشريعة فهي اسم للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد كانت منصوصة من الشارع أولا، لكنها راجعة إليه والنسخ والتبديل يقع فيها ويطلق على الأصول الكلية تجوزا (كشاف : ١٤٨/٤). والمذهب : الطريقة، والمعتقد الذى يذهب اليه، وعند العلماء : مجموعة الآراء والنظريات العِلمية والفلسفيه ارتبط بعضُها ببعض ارتباطاً يجعلها وحدة منسقة (المعجم الوسيط).

وقيل : الدين والملة: متحد ان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة (یعنی اللہ کے مقرر کردہ طریقے واحکام، خدائی احکام وقوانین کا مجموعہ جواللہ تعالی نے اپنے نبیوں کے ذریعہ دین ودنیا کی سعادت کے لیے اپنے بندوں کوعطا فرمائے ہیں) مِن حيث أنها تطاع تسمى دينا، ومِن حيث أنها تجمع وتكتب تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهباً . وقيل : إن الدين منسوب إلى الله، والملة منسوب إلى الرسول عليه السلام، والمذهب إلى المجتهد.
(حاشیہ رمضان آفندی)

حکم کے سچے ہونے کے معنی اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے، اور حکم کے حق ہونے کے معنی واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

لغات وترکیب: عقائد :مفرد عقیدہ :پختہ خیال، اعتقاد، یقین کامل، وہ بات جس پر پختہ یقین کیا جائے اور جس کے انکار کو آدمی گناہ سمجھے، ادیــان: مفرد: دیــن، مذہب، ہر وہ طریقہ جس کے ذریعہ خدا کی عبادت کی جائے، ملت وشریعت (یعنی وہ احکام وقوانین جن کو اللہ تعالیٰ نے انبیاء کے ذریعہ اپنے بندوں کو عطا فرمائے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ سعادت دارین حاصل کر سکیں)۔ تین باتوں کا مجموعہ (۱) دل سے اعتقاد (۲) زبان سے اقرار (۳) اعضاء وجوارح سے ارکان پر عمل۔ (المعجم الوسیط) مذاهب :مفرد مذهب :طریقہ، عقیدہ، اور اہل علم کے نزدیک مذہب علمی اور فلسفی افکار ونظریات کا وہ مجموعہ ہے جو باہم مربوط ہو کر ایک منظم اکائی کی شکل اختیار کر لے۔ (المعجم الوسیط) اشتمالها :ضمیر مجرور عقائد، اقوال، ادیان اور مذاہب چاروں کی طرف راجع ہے، علی ذلك: اس کا مشار الیہ الحکم المطابق للواقع ہے، خاصة: حال ہے شاع کی ضمیر سے، حَقِّيَّته: اس میں ضمیر مجرور کا مرجع حکم ہے، اور حَقِّيَّة کے معنی ہیں: حق ہونا۔

اہل حق سے مراد: قوله قال اهل الحق : اہل حق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں، اور مقولہ پورا متن ہے اور جو جملہ مقولہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے خلافا للسوفسطائة اور والإلهامُ ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ، یہ جملہ معترضہ ہے ماتن کی طرف سے، یا حال ہے اہل حق کے مقولہ سے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقولہ صرف حقائق الاشياء ثابتة و العلم بها متحقق ہو، نہ کہ پورا متن۔

حق اور باطل کے معنی: قوله: وهو الحكم المطابق الخ: یہ حق کی تفسیر ہے اور اس میں حکم سے مراد ایک شی کی دوسری شی کی جانب نسبت کرنا ہے خواہ ایجاباً ہو جیسے زید قائم خواہ سلباً ہو جیسے زید لیس بقائم۔ شارح کی تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہے۔

حق اور صدق کے مواقع استعمال: يُطلق على الاقوال: حق کے معنی ومفہوم بیان کرنے کے بعد اب اس کے مواقع استعمال بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب چاروں پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے قول حق ،عقيدة حقة ،دين حق ، مذهب حق اور ان چاروں پر حق کا اطلاق اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک حق کے معنی الحکم المطابق للواقع پر مشتمل ہوتا ہے۔

اما الصدق: یہاں سے صدق کا استعمال بیان کررہے ہیں کہ اس کا استعمال صرف اقوال میں مشہور ہے، عقائد وادیان وغیرہ پر عام طور سے اس کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔

حق اور صدق میں معنی کے اعتبار سے فرق: **وقد یفرق**: اوپر شارح علامہ تفتازانیؒ نے حق اور صدق میں صرف استعمال کے اعتبار سے فرق بیان کیا ہے اور معنی کے اعتبار سے کوئی فرق بیان نہیں کیا، اس سے معلوم ہوگیا کہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اب یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ کبھی معنی ومفہوم کے اعتبار سے بھی دونوں میں فرق بیان کیا جاتا ہے لیکن یہ فرق اعتباری ہے اس طور پر کہ حق کے اندر مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کے جانب سے، اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے حکم کی جانب سے۔

مطلب یہ ہے کہ واقع اور حکم کے درمیان مطابقت تو حق اور صدق دونوں کے اندر ضروری ہے پس جب واقع اور حق دونوں کے درمیان مطابقت ہوگی تو ہر ایک مطابِق بھی ہوگا اور مُطابَق بھی، کیوں کہ مطابقت مفاعلت سے ہے اور مفاعلت کا خاصہ ہے مشارکت (یعنی دو چیزوں کا کسی فعل میں شریک ہونا اس طور پر کہ ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی) لیکن اگر مطابقت کی نسبت صراحۃً واقع کی طرف کی جائے اور اس کو مطابقت کا فاعل بنایا جائے اور کہا جائے: **طَابقَ الواقعُ للحکم** تو اس کو حق کہیں گے اور اگر مطابقت کی نسبت حکم کی طرف ہو اور حکم کو اس کا فاعل بنایا جائے اور کہا جائے: **طابق الحکم للواقع** تو یہ صدق ہے، خلاصہ یہ کہ اگر واقع کو مطابِق اور حکم کو مطابَق بنایا جائے تو یہ حق ہے اور اگر اس کے برعکس کیا جائے تو وہ صدق ہے پس حق کی تعریف یہ ہوگی: **الواقعُ المطابِقُ للحکم**، اور صدق کی تعریف یہ ہوگی: **الحکم المطابِقُ للواقع**، اس تعریف کے اعتبار سے حق واقع کی صفت ہوگا اور صدق حکم کی صفت ہوگا اور حق اور صدق کی جو پہلی تعریف ہے: **الحکم المطابق للواقع** اس کے اعتبار سے حق اور صدق دونوں حکم کی صفت ہوں گے (۱)۔

---

(۱) الحَقّ: في اللغة: ثابت ولائق صحیح، سچا، واجب، واقع کے مطابق، اور اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ وفي العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد، كما أن الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع. والصدق والحق يتشاركان في المورد، ويتفارقان بحسب الاعتبار، فإن المطابقة بين الشيئَيْنِ تَقْتضِي نسبة كل واحد منهماَ إلى الآخر بالمطابقة، لأن المفاعلة تكون من الطرفين، فإذا طابقا فإن نسبنا الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابِقا بالكسر، والاعتقاد مطابَقاً بالفتح. فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقاً. وإن عكسنا النسبة كان الأمر بالعكس، فتسمىٰ هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد صدقاً. (كشاف اصطلاحات الفنون: ۳/ ۶۰)

وفيه أيضا (في: ۱/ ۴۵۱): وتحقيقه ما ذكر السيد السند: من أن الحق والصدق متشاركان في المورد =

إذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع. والفرق بينهما أن المطابقة بين شيئين تقتضي نسبةَ كل منهما إلى الآخر بالمطابقة، كما في باب المفاعلة، فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نُسِبَ الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابِقاً بكسر الباء، والاعتقادُ مطابَقا بفتحها. فهذه المطابقيّة القائمة بالاعتقاد، تسمى حقا بالمعنى المصدرى، ويقال: هذا اعتقاد حق، على أنه صفة مشبهة، وانما سميت بذلك لأن المنظور إليه اوّلاً في هذاالاعتبار، هوالواقع الموصوف بكونه حقا، أى ثابتاً متحققا. وإن نُسِب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابِقاً بكسر الباء، والواقع مطابَقاً بفتحها فهذه المطابقيّة القائمة بالاعتقاد، تُسَمّى صدقاً ويقال: هذا اعتقاد صدق، أى صادق. وإنما سميت بذلك لتمييزالها عن أختها،انتهى.

وفي روح المعاني: قال الراغب: الحق: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الأقوال والعقائدوالأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابقِ، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. (٣٣٢/١)

وقال العلامة أحمد بن موسى الخيالي (المتوفى سنة ٨٦٢ أو سنة ٨٧٠ هـ) : قوله :يعتبر في الحق من جانب الواقع الخ إذالمنظور أولا في هذاالاعتبار هوالواقع الموصوف بكونه حقا أى ثابتاً متحققاً . وأماالمنظوراوّلا في الاعتبار الثاني فهوالحكم الذى يتصف بالمعنى الأصلي للصدق، وهوالإنباء عن الشئ على ماهو عليه، وهذا أولى مماقيل: يُسمّى الاعتبارالثاني بالصدق تمييزا، تأمل. (الخيالي على شرح العقائد: ٢٠)

قال الفاضل المحشي: قوله: إذالمنظور أولا الخ أى إنما سمي الحكم باعتبار كونه مطابَقًا (بالفتح) للواقع بالحق لأن المنظور فيه أولا يعنى أن الذى ينظرإليه ويلاحظ أولاً في حصول هذاالاعتبار للحكم أعني كونه: مطابَقا (بفتح الباء) هو الواقع فإن الحكم إنما يصير مطابَقا (بفتحها) اذا نُسِب إليه الواقعُ واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال : طابق الواقعُ الحكمَ، والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى أعنى الثابت مِنْ حَقَّ بمعنى: ثبتَ، فنُقِل الحقُّ عن معناه اللغوى الذى هوصفة الواقع وسُمِّي به كون الحكم مطابَقا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور في حصوله أولا ثم أخذ منه الصفة المشبهة ووصف العقد والحكم به .

فللحق معان ثلثة: أحدها اللغوى وهوالثابت المنقول عنه، والثاني: كون الحكم مطابقا، والثالث: الصفة المشبهة الماخوذةَ من هذا المعنى التى يوصف بهاالحكم بالمواطاة، بأن يقال: الحكم حق.

وإنما قيد بقوله: "أولاً"، لأن الحكم أيضاً منظور فيه من جهة الفاعلية في هذاالاعتبار فإن مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفَيْنِ، لكن ذلك منظور إليه بالمطابقة ثانيا أى ضمنا، (لاصريحاً) إذالفاعل الصريح للمطابقة على هذاالاعتبار هوالواقع.

وقوله: وأمّا المنظور أولا في الاعتبارالثاني هوالحكم الخ يعنى انما سمى كون الحكم مطابِقا (بكسرالباء) للواقع بالصدق لأن الملحوظ في هذاالاعتبار أولا هوالحكم فإنه إنما يصيرالحكم مطابِقا (بكسرها) إذا نُسِبَ إلى الواقع واعتبر مِن جهةِ الفاعلية صريحا فيقال: طابق الحكمُ الواقع، والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق أعني الإنباء عن الشئ على ماهوعليه فيكون تسميته بهذاالاعتبار بالصدق أيضا تسمية الشئ بوصف ماهو منظورفيه أولاً=

قوله : فمعنى صدق الحكم : ماقبل میں حق اور صدق میں جوفرق بیان کیا گیااس پر یہ تفریع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حق اور صدق میں یہ فرق ہے، تو کسی حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم واقع کے مطابق ہے اور کسی حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم ایسا ہے کہ واقع اس کے مطابق ہے۔

(حقائق الاشياء ثابتةٌ) حقيقة الشيء وماهيّته مابه الشيُّ هوهو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يُمكِن تصورُ الإنسان بدونه فإنه من العوارض وقد يقال: إنّ مابه الشيءُ هوهو بإعتبار تحقُّقِه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظرِ عن ذلك ماهيةٌ. والشيءُ عندنا هوالموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظٌ مترادفةٌ معناها بديهيّ التصورِ.

ترجمہ :اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شی کی حقیقت و ماہیت وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لیے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے، پس بیشک وہ عوارض میں سے ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مابه الشیء هوهو اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہُویّت ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شی: ہمارے نزدیک فقط موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

لغات و ترکیب : تشخص :اس کے لغوی معنی تعیُّن کے ہیں اور اصطلاح میں تشخص کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، بقول بعض :تشخص :ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعہ ایک نوع کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں مثلاً زید جن چیزوں کے ذریعہ دوسرے انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے وہی زید کا تشخص ہے، (جیسے اس کا خاص رنگ روپ اور ناک نقشہ وغیرہ)، اور بعض نے یہ تفسیر کی ہے: کسی شی کا اس طرح ہونا کہ بہت سے افراد

=بقي الكلام في أن كون الإنباء المذكور معنى لغويا للصدق محل ترددٍ، إذلم يُوجد في الصحاح وغيره مِن الكتب المشهورة (حاشیہ عبدالحکیم:۲۰)

وقال العلامة محمد عبد العزيز الفَرْهاوي: ألحق: في اصل اللغة بمعنى الثابت فالواقع أحق بان يوصف به من الحكم، أما وجه اختصاص الصدق بالحكم فقيل: للفَرْق، وقيل: لأن الصدق في اللغة هوالإخبار عن الشيء بما هو عليه، واورِد عليه أولا أنه لم يوجد في كتب اللغة، وثانيا: بأن الانباء صفة المتكلم، لاصفة الحكم.

وأجيب عن الأول: بانه معلوم من مذاق كلام العرب. وعن الثاني: بأن الإنباء مصدر مجهول، أومحمول علي التسامح، فإن الإخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء مخبراعنه. (النبراس: ٢٥)

کے درمیان اس کی شرکت کو فرض کرنا ممتنع ہو، اور ایک تفسیر یہ بھی ہے: شئی کا ماسوا سے ممتاز ہونا۔(النبر اس)

ھُوِیّۃ: یہ **ھو** ضمیر سے ماخوذ ہے اصطلاح میں ماہیت مع تشخص کو ہویت کہتے ہیں یعنی وہ ماہیت شخصیہ جو ھو یا ھی ضمیر کا مرجع بن سکے، **مترادف:** ہم معنیٰ الفاظ، وہ الفاظ جن کے معنی ایک ہوں۔

حقیقت اور ماہیت کے معنیٰ: **قولہ: حقائق الاشیاء ثابتة:** ماتن کی یہ عبارت تین الفاظ پر مشتمل ہے، شارحؒ تینوں کی الگ الگ ترتیب وار تشریح کررہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حقائق جمع ہے **حقیقة** کی اور کسی بھی شئی کی حقیقت اور ماہیت **مابه الشیءُ هو هو** کو کہتے ہے اس میں **ما** موصولہ ہے اور **به** کی ضمیر **ما** کی طرف راجع ہے جار مجرور **یکون** فعل محذوف سے متعلق ہے اور **الشیء** : **یکون** محذوف کا اسم ہے اور پہلا **ھو** ضمیر فصل ہے اور دوسرا **ھو یکون** محذوف کی خبر ہے اور اس کا مرجع **الشیء** ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے **مایکون به الشیء ذلك الشیء** یعنی کسی شئی کی حقیقت و ماہیت وہ کہلاتی ہے جس سے وہ شئی وہ شئی بنتی ہے مثلاً آگ کو جو چیز آگ بناتی ہے اور پانی جس چیز سے پانی بنتا ہے وہی آگ اور پانی کی حقیقت و ماہیت ہے، اسی طرح انسان جس چیز سے انسان بنتا ہے وہی انسان کی حقیقت ہوگی اور انسان انسان بنتا ہے دو چیزوں سے ایک حیوانیت اور دوسرے ناطقیت سے، پس حیوان ناطق انسان کی حقیقت و ماہیت ہے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے جن پر انسان کا انسان ہونا موقوف نہیں ہے بلکہ ان کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے ان کو انسان کی حقیقت و ماہیت نہیں کہیں گے بلکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں۔

کیا حقیقت و ماہیت ایک ہیں؟ **قولہ: قد یقال إن مابه الخ:** عام طور پر دونوں کا مفہوم ایک ہی بیان کیا جاتا ہے اور کچھ فرق نہیں کرتے لیکن کبھی فرق بھی کرتے ہیں، اوپر شارح نے حقیقت اور ماہیت دونوں کی ایک ہی ساتھ تفسیر کی تھی جس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اب یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ کبھی ان دونوں میں فرق بھی کیا جاتا ہے بایں طور کہ **مابه الشیء هو هو** اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے حقیقت ہے اور تشخص کے اعتبار سے ہُویّت ہے اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے، اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ **مابه الشیء هو هو** یعنی وہ شئی جو کسی شئی کو وہ شئی بناتی ہے اگر وہ خارج میں متحقق اور موجود ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور **مابه الشیء هو هو** اگر متشخص اور معین ہو اور اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو ھو یا ھی ضمیر کا مرجع بنایا جائے تو اس کو **ھویت** کہتے ہیں اور **مابه الشیء هو هو** کو مطلقاً یعنی تحقق اور تشخص سے قطع

نظر کرتے ہوئے ماہیت کہا جاتا ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ مابہ الشیء ھو ھو کو مطلقاً (خواہ وہ موجود یا معدوم، کلی ہو یا جزئی) ماہیت کہتے ہیں اور حقیقت: وہ ماہیت ہے جو خارج میں موجود و متحقق ہو اور ھویت: وہ ماہیت ہے جو متشخص و متعین ہو اس طور پر کہ وہ جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو یا بہت سے افراد کے درمیان اس کا اشتراک ممتنع ہو(ا)۔

(ا) الماهيّة: هي مأخوذة عن (ماهو) بإلحاق ياء النسبة، وحذف إحدى اليائين للتخفيف، ثم التعليل بمثل مَرمِيّ، وإلحاق التاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية. وقيل: ألحق ياء النسبة بما هو وحذف الواو، وألحق تاء التانيث، ولو قيل: بأنها مأخوذة (عن ماهي) لكان اقل إعلالاً، وفي صحة الحاق ياء النسبة (بماهو) على ماهو قاعدة اللغة نظر، ولا يوجد له نظير.

قال المولوي عصام الدين: وإنّي أظنّ أنّ لفظ الماهية منسوب إلى لفظ ما بإلحاق ياء النسبة إلى لفظ ما، ومثل لفظ ما إذا اريد به لفظ يلحقه الهمزة فاصله مائية أي لفظ يجاب به عن السوال بما، قلبت همزته هاء، لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في: ايّاك: هيّاك

ويؤيده أن الكيفية إسم لما يجاب به عن السوال بكيف (لا بكيف هو) أخذ بإلحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية إلى الإسمية بكيف، والكمية إسم لما يجاب به عن السوال بكم (لابكم هو)، حصل بإلحاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين إرادة لفظه على مايقتضيه قانون إراده نفس اللفظ بالثّاني الصحيح (فكذا يقال الماهية: إسم لما يجاب به عن السوال بما، لابماهو).

ثم الماهية عند المنطقيين بمعنى مابه يجاب عن السوال بماهو، وعند المتكلمين والحكماء بمعنى مابه الشئ هو.

واعلم أيضاً أن الماهية، والحقيقة، والذات، قد تطلق على سبيل الترادف، (كشاف اصطلاحات الفنون: ٤:١٠٢)

وفي النبراس: أما الماهية فلها ثلاثة معان الأول مايجاب به عن السوال بما هو أي يقع اللفظ الدال عليه جواباً عنه، الثاني مابه الشئ هو هو، وماهية الشئ بهذا المعنى عين الشئ، الثالث الأمر الكلي الحاصل في العقل من حيث هو كلي معقول بلا اعتبار الوجود الخارجي، فماهية الشئ هو صورته المعقولة وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب في الاستعمالات. (ص٢٦)

وفي الكشاف إن قلت: هذا (اى تعريف الماهية: بما به الشئ هو هو) صادق على العلة الفاعلية، فإن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متمائزاً عما عداه، بسبب الفاعل وإيجاده ضرورة أن المعدوم لايكون إنساناً بل لايكون ممتازا عن غيره.

قلت: الفاعل مابسببه الشئ موجود في الخارج، لامابه الشئ ذلك الشئ، فإن أثر الفاعل الشئ الموجود في الخارج، إمابنفسه وإما بإعتبار الوجود لاكون الشئ ذلك الشئ ضرورة أنه لامغايرة بين الشئ ونفسه.

وقال المولوي عصام الدين: إن الضمير الأول ضمير فصلٍ لإفادة أن مابه الشئ ليس إلا الشئ، وليس =

راجعا إلى الشئ.

فالمعنى مابه الشئ هو الشئ، أعنى أمر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ، ولا يثبت بإثباته للشئ إلا نفسه، بخلاف الجزء والعارض، فإنه بإعتباره مع الشئ وإثباته للشئ يكون الشئ غيره، فإنك إذااعتبرت مع الإنسان الإنسان، لايكون الإنسان إلا إنساناً، ولواعتبرت معه الناطق، يكون الإنسان الناطق، ولواعتبرت معه الضاحكَ يكون الإنسان الضاحك.

وبهذاالتحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظرفيه، من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذاالتعريف ونجوت عن تكلفات، واندفع أيضاً أن أحدالضميرين زائد، ويكفي مابه الشئ هو، وهذاحسن جدًا. (كشاف ١:٤٥٦)

وفى شرح المقاصد، الماهية، مشتقة من ماهو ولذا قالواماهية الشئ مايجاب به عن ا لسوال بماهو. وقد يفسر بما به الشئ هوهو. ويشبه أن يكون هذاتحديدا اذلا يتصور لها مفهوم سوى هذا، وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية وليس كذالك لان الفاعل مابه يكون الشئ ذلك الشئ فإنانتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا. (١/٩٦)

وأماالحقيقة: فتطلق بمعنيين احدهما الماهية وهوالمشهور وهل هما مترادفان اومتساويان فالظاهر هو الثاني. ثانيهماالماهية مع اعتبارالوجودالخارجي فعلى هذاالايقال حقيقة العنقاء بل ماهيتها (النبراس: ٢٦)

وفى كشاف اصطلاحات الفنون: الحقيقة تطلق على معان: منها الماهية بمعنى مابه الشئ هوهو، وتسمىٰ بالذات أيضاً والحقيقة بهذاالمعنى اعم من الكلية والجزئيةً والموجودة والمعدومة، ومنها الماهية بإعتبارالوجود فعلى هذالاتتناول المعدوم وإطلاق الحقيقة بهذاالمعنى أكثر من إطلاقها بمعنى الماهية مطلقاً.

قال شارح الطوالع وشارح التجريد أن الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع إعتبارالوجود الخارجى كلية كانت أوجزئية. فعلى هذالايقال: ذات العنقاء، وحقيقتها كذا، بل ماهيتها كذا (١:٤٥٤،٤٥٦)

الهُوية: (بضم فكسرفتشديد) مشتقة من هو ضميرالغائب وتطلق على ثلثة معان أحدهما الماهية المشخصة وذلك لقبولها الإشارة وهوالمراد ههنا. ثانيهاالوجودالخارجى إذبه تصيرالماهية قابلة للإشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور. ثالثها التشخص (النبراس ٢٨)

وفى الكشاف: الهُويّة: بضم الهاء وياء النسبة هى عبارة عن التشخص، وهوالمشهور بين الحكماء والمتكلمين، وقد تطلق على الوجودالخارجى، وقد تطلق على الماهية مع التشخص، وهى الحقيقة الجزئية، (٤٠٥)

وفى شرح المقاصد: ثم الماهية إذاعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته أى مايتعقل منه، وإذااعتبرت مع التشخص سميت هوية. وقد يراد بالهوية التشخص. وقد يراد الوجودالخارجى. (١: ٩٦)

التّشخّص: هوالتعين، وهو يطلق بالإشترك على معنيَيْنِ: الأول كون الشئ بحيث يمتنع فرض إشتراكه بين كثيرين، وحاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين، وهو يحصل من نحوالوجودالذهنى.....=

شی کے معنی: والشیء عندنا: یہاں سے شارحؒ متن کے دوسرے لفظ کی تشریح فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے شی کی، اور شی کے معنی ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک موجود کے ہیں یعنی یہ اس کے معنی حقیقی ہیں اور معدوم پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے (النبراس) اور بعض نے الشیء عندنا هو الموجود کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ شی اور موجود دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی دونوں میں تلازم ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شی کے معنی موجود کے ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے برخلاف معتزلہ کے، ان کے نزدیک معدوم بھی شی ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون یہ الفاظ مترادفہ ہیں یعنی یہ سب ہم معنی الفاظ ہیں اور ان کے معنی کا تصور بدیہی ہے اس لیے اس کی حقیقی تعریف ممکن نہیں۔ (۱)

=والثاني: كون الشيء ممتازا عما عداه، وحاصله الامتياز عن الغير، وهو يحصل بالوجود الخارجي اى بالوجود الحقيقي.

وقال المعلم الثاني: هوية الشيء تعينه، ووحدته، وخصوصيته، ووجوده المتفرد. وكلها واحدة يعني ان الحيثية التي بها يصير موجودا، هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا وواحداً، فالوجود، والتشخص، والوحدة مفهومات متغايرة. وما به التشخص، ومابه الوجود، ومابه الوحدة أمر واحد.

وقال المولوي حسن الكهنوي: تشخص الشيء عبارة عمايفيد الإمتياز للشيء المعروض به، من حيث انه معروض به، وبه يمتاز عماعداه، سواء كان كلياً أوجزئياً، خارجياً أوذهنياً. (كشاف ۲: ۴۹۱)

وفي النبراس: التشخص: قيل حقيقته عدم قبول الشركة. وقيل التميز عماعداه، وقيل مايفيد التميز وهي الاعراض (أي القائمة بالمادّة من الوضع والكيف والكم ونحوها): وقيل الوجود الخاص (۲۸)

(۱) اَلشَّیْءُ: بالفتح وسكون الياء في اللغة: اسم لما يصح أن يعلم اويحكم عليه أوبه، (ہر وہ چیز جس کا تصور کیا جا سکے اور اس کو محکوم علیہ یا محکوم بہ بنایا جا سکے) موجوداً كان أومعدوما، محالاً كان أوممكنا كذا قال الزمخشري.

وأما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الأشاعرة: الشيء هوالموجود فكل شيٌ عندهم موجود كما ان كل موجود شيء بالاتفاق، أعني أنهما متلازمان صدقاً، سواء كانا مترادفَيْن أومختلفَيْن في المفهوم ولذا قالو: الشيء الموجود، ولم يقولوا بمعنى الموجود. لكن في حاشية الخيالي: المشهور أن معنى الشيء هوالثابت المتقرر في الخارج، وهو معنى الموجود عند الأشاعرة، وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشئٍ عند الأشاعرة كالمعدوم الممتنع، وبه –أي بما ذهب إليه الأشاعرة، من أنه لاشيء من المعدوم بثابت – قال الحكماء أيضافإن الماهية لاتخلوعن الوجود الخارجي أوالذهني نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئاً في الذهن.

فالشيئيّة عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته مفهوما، لأن مفهوم الشيئية صحة العلم والإخبارعنه، فإن قولنا: السواد موجود مفيد فائدة معتمدة بها دون: السوادشيء.

وقالت المعتزلة: الشيء: هوالمعلوم، وبعضهم فسرالشيء بمايصح أن يوجد، وهويعم الواجب والممكن، لاالممتنع، وقيل: الشيء: هوالقديم، وفي الحادث مجاز وقيل: الشيء: هوالحادث، وقيل: هوالجسم،=

وقال أبوالحسين البصرى: هو حقيقة فى الموجود، مجاز فى المعدوم، وهذا قريب من مذهب الأشاعرة لأنه ادعىٰ الاتحاد فى المفهوم، ودعواهم أعم من ذالك كمامرّ.

والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشئ وأنه على ماذا يطلق، والحق ماساعدت عليه اللغة، والظاهرمع الأشاعرة فإن أهل اللغة فى كل عصريطلقون لفظ الشئ على الموجود، حتى لوقيل: عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول، ولوقيل: ليس بشئ قابلوه بالإنكار، ولا يفرقون بين ان يكون قديما أوحادثا، جسماأوعرضا، ونحوقوله تعالىٰ:"خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ ولم تكُ شيئاً" ينفى إطلاق الشئ على المعدوم . ونحوقوله: "واللّٰهُ علىٰ كلِ شئٌ قَدِير" ينفى اختصاصه بالقديم . ونحوقوله :"ولاتقولَنّ لشئٌ إِنى فَاعِلٌ ذٰلك غداً" ينفى اختصاصه بالجسم . وقول لبيد:

الأكل شئ ماخلاالله باطل☆ وكل نعيم لا محالة زائل

ينفى اختصاصه بالحادث. هكذا يستفاد من شرح المواقف وغيره ...... (كشاف ۲/۴۵۹)

وقال العلامة السيد محمودالألوسى البغدادىؒ : الشئ : لغة مايصح أن يُعلم ويُخبرعنه كمانص عليه سيبويه، وهوشامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويرادبه جميع أفراده كقوله تعالىٰ: "واللّٰهُ بِكُلِّ شئٌ عَليم" (التغابن: ۱۱). بقرينة إحاطة العلم الإلٰهى بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، ويطلق ويرادبه الممكن مطلقاً كما فى الأية الكريمة(إن الله على كل شئٌ قدير: البقره: ۲۰) بقرينة القدرة التى لاتتعلق إلابالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجى الموجود فى الذهن كمافى قوله تعالى: "وَلا تقولنّ لِشئٌ إِنّى فاعِلٌ ذلك غداًإلاانْ يّشاءَ الله" (الكهف: ۲۳) . بقرينة كونه متصوراً مشيأً فعله غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت فى نفس الأمركما فى قوله تعالى: "إنما قولُنا لشئٌ إذاأرَدْناه انْ نقُولَ له كنْ فيكون" (النحل: ۴۰). بقرينة إرادة التكوين التى تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويُراد به الموجودُالخارجى كما فى قوله تعالى: "وقد خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ ولم تكُ شيئاً" (مريم: ۹) . اى موجوداًخارجياًلامتناع أن يرادَ نفى كونه شيئاً بالمعنى اللغوى الأعم الشامل للمعدوم الثابت فى نفس الأمر لأن كل مخلوق فهوفى الأزل شئ – أى معدوم – ثابت فى نفس الأمروإطلاق الشئ عليه قدقرر، والأصل فى الإطلاق الحقيقة ولايعدل عنه إلالصارف ولاصارف، وشيوع استعماله فى الموجودلاينتهض صارفاًإذ ذاك، إنما هولكون تعلق الغرض فى المحاورات بأحوال الموجودات أكثرلا لاختصاصه به لغة.

وما ذكره مولانا البيضاوى من اختصاصه بالموجود –لأنه فى الأصل مصدرشاء – أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذيتناول البارى تعالى وبمعنى مشئ أخرى أى مشئ وجوده الخ، ففيه مع مافيه . أنه يلزمه فى قوله تعالى: "واللّٰه بِكُلِّ شئٌ عَلِيم" استعمال المشترك فى معنييه لأنه اذا كان بمعنى الشائى لايشمل نحوالجمادات عنده، واذاكان بمعنى المشئ وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه، وفى استعماله المشترك فى معنييه خلاف : والإمام الغزالىؒ لايقول باستعمال المشترك فى معنييه واستدل فى قواعد العقائد بالأية على عموم علمه تعالى، ولا خلاف فى الاستدلال بالأية على احاطة علمه تعالى، وأما ماذكرفى شرحى المواقف والمقاصد فجَعْجَعَة ولاأرى طِحْناً (گھڑ گھڑاہٹ ہے لیکن میں پسائی نہیں دیکھتا)، وقَعْقَعَة ولاأرى سِلاحاً تَقِناً (اور کڑک اورگرج ہے لیکن میں ماہر وہوشیارفوج نہیں دیکھتا)۔

وقد كفانا مؤنة الإطالة فى رده مولانا الكورانى قدس سره، والنزاع فى هذا، وإن كان لفظياً، والبحث =

فإن قيل: فالحكمُ بِثبوت حقائق الأشياءِ يكون لغوا بمنزلة قولنا: الأمورُ الثابتةُ ثابتةٌ قلنا: إن المراد به أنّ ما نعتقده حقائقَ الأشياء ونسمّيه بالأسماء من الإنسان والفرسِ والسّماء والأرضِ أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال: واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ليس مثلَ قولك: الثابتُ ثابت، ولا مثلَ قولنا: أنا أبو النجم، وشِعرى شِعرى على مالايخفى. وتحقيق ذلك أنّ الشيء قديكون له اعتباراتٌ مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر إلى بعضِ تلك الاعتبارات دون البعض، كالانسان إذا أُخِذَ من حيث إنّه جسمٌ مّا، كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا، وإذا أُخِذَ مِنْ حيثُ إنّه حيوانٌ ناطِقٌ كان ذلك لغوا.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کے درجے میں، ہم کہیں گے بے شک مراد یہ ہے کہ بلاشبہ وہ چیزیں جن کو ہم حقائق الاشیاء تصور کرتے ہیں اور جن کو ہم موسوم کرتے ہیں انسان، فرس اور سماء اور ارض کے ناموں سے ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے اور یہ مفید کلام ہے، بہت کم محتاج ہوتا ہے تاویل کا، نہیں ہے وہ تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیشک شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں (اور) اس پر کوئی حکم لگانا مفید ہوتا ہے ان اعتبارات میں سے بعض کی طرف نظر کرنے سے نہ کہ بعض کی طرف نظر کرنے سے، جیسے انسان کہ جب اس کو لیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ کوئی جسم ہے تو اس پر حیوان ہونے کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لیا جائے اس حیثیت سے

–فيه من وظيفة أصحاب اللغة، إلا أنه يبتنى على النزاع فى أن المعدوم الممكن ثابت أولاً (معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ معدوم وصف عدم کے ساتھ موصوف ہونے کی صورت میں موجود فی الخارج ہوتا ہے اور اہل سنت والجماعت مذہب کا یہ ہے کہ معدوم موجود فی الخارج اور متحقق فی نفس الامر نہیں ہوتا؛ بلکہ وجود میں آنے کے بعد اسے نفس الامر اور خارج میں تحقق حاصل ہوتا ہے)، وهذا بحث طالماتحيرت فيه أقوام وزلت فيه أقدام، والحق الذى عليه العارفون الأول لأن المعدوم الممكن – أى مايصدق عليه هذاالمفهوم– يتصورويراد بعضه دون بعض، وكل ماهو كذلك فهومتميز فى نفسه من غير فرض الذهن، وكل ماهو كذلك فهوثابت ومتقرر فى خارج أذهاننا منفكاً عن الوجود الخارجى فماهوإلا فى نفس الأمر. (ثم قال بعد كلام طويل)

وحيث كان الشى عامالغة واصطلاحًا عنداهل الله تعالى– وإن ذهب اليه المعتزلة أيضاً –فلا بد فى مثل مانحن فيه (أى فى مثل هذه الأية: إنّ الله على كلّ شئٍ قدير) من تخصيصه بدليل العقل بالممكن. (روح المعانى: ۱/۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰)

کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

لغات وترکیب : لغوا غیر مفید، تحصیل حاصل، نعتقده، نعلمه کے معنی میں ہے اور ہ ضمیر مفعول اول ہے اور حقائق الاشیاء مفعول ثانی، ربما: بسا اوقات، کبھی کبھار، با کی تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے دونوں طرح بولا جاتا ہے، اور حسب سیاق کلام تکثیر و تقلیل کا فائدہ دیتا ہے، البیان (ض) ظاہر ہونا یہاں پر تاویل یا دلیل کے معنی میں ہے، تحقیق: پختہ و مضبوط کرنا، مدلل کرنا، یقینی بنانا، اعتبارات: حیثیتیں، احوال وصفات، جسمٌ مّا: کوئی جسم، اس میں ما ابہامیہ ہے جو نکرہ کے آخر میں تعمیم اور تاکید پیدا کرنے کے لیے لاحق کیا جاتا ہے۔

حقائق الأشیاء ثابتة کے لغو جملہ ہونے کا اعتراض: فإن قیل: شارحؒ نے حقائق الأشیاء ثابتة کی جو تشریح فرمائی ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حقیقت کے معنی ما به الشیء هو هو کے ہیں اور شی کے معنی موجود کے ہیں اور وجود اور ثبوت الفاظ مترادفہ ہیں تو ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے ماتن رحمہ اللہ کے قول: حقائق الأشیاء ثابتة کا لغو ہونا لازم آئے گا، ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کے درجے میں، کیونکہ شی کی حقیقت مذکورہ معنی کے اعتبار سے عین شی ہوگی مثلاً انسان کی حقیقت مذکورہ معنی کے اعتبار سے حیوان ناطق ہے اور حیوان ناطق عین انسان ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا حقائق اشیاء پر کوئی حکم لگانا خود اشیاء پر حکم لگانے کے حکم میں ہوگا، اور حقائق الأشیاء ثابتة کے معنی ہوں گے الأشیاء ثابتة، اور شی کے معنی موجود کے ہیں اور وجود و ثبوت دونوں مترادف ہیں لہٰذا الأشیاء ثابتة کے معنی ہوں گے الأمور الثابتة ثابتة (جو امور ثابتہ ہیں وہ ثابت ہیں) اور یہ جملہ موضوع اور محمول کے ایک ہونے کی وجہ سے لغو اور غیر مفید ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله قلنا: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول حقائق الاشیاء ثابتة میں موضوع مقید ہے اعتقاد کے ساتھ اور محمول مقید ہے نفس الامر کے ساتھ اور معنی یہ ہیں کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں موجود ہیں یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء (امور موجودہ) سمجھتے ہیں اور ان کو انسان، فرس، آسمان، زمین وغیرہ ناموں سے موسوم کرتے ہیں یہ سب نفس الامر میں بھی موجود ہیں اور ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے، ایسا نہیں ہے کہ یہ سب محض ہمارے خیالات ہوں اور نفس الامر میں ان کا کوئی وجود نہ ہو، جیسے سونے والا خواب میں مختلف قسم کی چیزیں دیکھتا ہے کوئی یہ دیکھتا ہے کہ ہوا میں اڑ رہے ہیں، کوئی دیکھتا ہے کہ ہم تخت پر بیٹھے ٹھاٹ سے حکومت کر رہے

ہیں مگر جب آنکھ کھلتی ہے تو سب غائب۔

جواب مذکور کے صحیح ہونے کی دلیل: کما یقال واجب الوجود : حقائق الاشیاء کی جو تاویل شارحؒ نے ابھی بیان فرمائی ہے یہ اس کے صحیح ہونے کی دلیل اور تائید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا قول "واجب الوجود موجود" اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، حالانکہ اگر اس کی وہ تاویل نہ کی جائے جو میں نے اوپر بیان کی کہ موضوع مقید ہے اعتقاد کے ساتھ اور محمول مقید ہے نفس الامر کے ساتھ تو اس جملہ کا بھی لغو اور غیر مفید ہونا لازم آئے گا کیونکہ واجب الوجود اس موجودہ ہستی کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو لہٰذا اس پر موجود ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا **واجب الوجود موجود** لامحالہ لغو اور تحصیلِ حاصل ہوگا، حالانکہ یہ جملہ لغو نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، اس سے معلوم ہوگیا کہ تاویل مذکور صحیح ہے۔

مذکورہ معنی تاویل بعید نہیں قولہ : وھذا کلام مفید : ھذا کا مشار الیہ **حقائق الأشیاء ثابتة** ہے اور رب برائے تقلیل ہے اور ما اسی کی تاکید کے لیے ہے اور بیان سے مراد تاویل وتفسیر ہے اور مطلب یہ ہے کہ **حقائق الأشیاء ثابتة** کے جو معنی ہم نے بیان کیے اس کے اعتبار سے یہ مفید کلام ہے اور بہت کم محتاج ہے تاویل کا کیونکہ قضایا کے اندر موضوع کا اعتقاد کے ساتھ مقید ہونا لغت اور عرف میں معروف ومشہور ہے اس لیے اس کا عام طور پر وہی مطلب سمجھا جاتا ہے جو میں نے بیان کیا اور اس معنی کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

اور یہ جملہ تمہارے قول: **الثابت ثابت** کے مثل نہیں ہے اور نہ وہ ہمارے قول: **انا ابو النجم وشعری شعری** کے مثل ہے، **الثابت ثابت** کے مثل تو اس لیے نہیں ہے کہ یہ جملہ بالکل لغو ہے کیوں کہ اس میں موضوع اور محمول دونوں مقید ہیں نفس الامر کے ساتھ اور معنی یہ ہیں **الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر** (جو شی نفس الامر میں ثابت ہے وہ نفس الامر میں ثابت ہے) پس موضوع اور محمول کے متحد ہونے کی وجہ سے یہ جملہ بالکل لغو ہے۔

اور **شعری شعری** کے مثل اس لیے نہیں ہے کہ یہ جملہ تاویل کا بہت زیادہ محتاج ہے کیوں کہ شاعر کا مقصد اس سے یا تو اپنے اشعار کی بہت زیادہ تعریف کرنا ہے کیوں کہ اس قسم کی تعبیر کبھی تعریف میں مبالغہ کے لیے اختیار کی جاتی ہے جیسے کہتے ہیں آپ آپ ہیں یعنی آپ کی رفعت اور عظمتِ شان کا کیا کہنا، آپ تو بڑے آدمی ہیں، حضرت سعد بن معاذؓ سے مروی ہے کہ تین چیزیں ایسی اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمائی ہیں کہ اگر وہ میرے اندر ہمیشہ

رہا کرتیں تو "کنتُ أنا: أنا، " (میں، میں ہوتا) (فتح الملہم: ۲/۴۴۱، فضل الباری: ۲/۲۶۰)(۱) اس صورت میں شعری شعری کا مطلب یہ ہوگا کہ میرے اشعار کی خوبی وعمدگی کا کیا کہنا وہ تو فصاحت وبلاغت میں مشہور ہیں (فضل الباری ص: ۱۵۱ ج ۱)

یا اس کے معنی ہیں شعری الأن کشعری فیما مضی (میرے اس وقت کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار جیسے ہیں) یعنی بڑھاپے کی وجہ سے میری عقل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ اور یہ دونوں معنی ایسے ہیں جن کی طرف ذہن عام طور پر سبقت نہیں کرتا ہے اس لیے یہ جملہ تاویل وتفسیر کا زیادہ محتاج ہے۔

فائدہ: قوله: أنا أبو النجم وشعری شعری: اس میں مقصود صرف شعری شعری ہے اس کے ساتھ أنا أبو النجم کا ذکر مصرع کو مکمل کرنے کے لیے ہے پورا شعر اس طرح ہے:

لِلّٰهِ دَرِّی مَا أَحَسَّ صَدْرِی ☆ تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِی يَسْرِی

مَعَ العَفَارِيتِ بأرضٍ قَفْرِ ☆ أنا أبو النَجْم وشِعْرِی شِعْرِی

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے میری خوبی! کس قدر حساس ہے میرا سینہ، میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رات میں سیر کرتا ہے، جنات کے ساتھ بے آب وگیاہ زمین میں، اور میں ابو النجم سے (موسوم) ہوں اور میرا شعر میرا شعر ہے۔

مذکورہ جواب کی مزید تحقیق: وتحقیق ذلك: یہاں سے مذکورہ جواب کو مزید محقق ومدلل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی ایک شی کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض کے اعتبار سے اس پر حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا جیسے انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان ناطق بھی، جسم ہونے کے اعتبار سے اس پر حیوان ہونے کا حکم لگانا مفید ہے اور حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے غیر مفید ہے، اسی طرح حقائق الاشیاء کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ ہم کو معلوم ہیں دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں موجود ہیں، پہلی حیثیت سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا صحیح ہے اور دوسری حیثیت سے صحیح نہیں ہے۔

---

(۱) قال سعد بن معاذ رضی الله عنه: " فِیَّ ثلاثُ خصالٍ لو کنتُ فی سائر أحوالی أکون فیهن: کُنْتُ أنا: أنا، إذا کنت فی الصلاة لا أحدث نفسی بغیر ما أنا فیه، وإذا سمعت من رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیثاً لا یقع فی قلبی ریب أنه الحق، وإذا کنت فی جنازة لم أحدث نفسی بغیر ما تقول ویقال لها" (فتح الملهم: ۲/۴۴۱)

(والعلمُ بها) أی بالحقائق من تصورِاتِها والتصديقِ بها وبأحوالِها (متحقّق) وقيل المرادُ العلم بثبوتها للقطع بأنّه لا علمَ بجميع الحقائق. والجواب: أنّ المرادَ الجنسُ ردًّا على القائلين بأنه لاثبوتَ لِشيٍ مِن الحقائق، ولا علمَ بثبوت حقيقةٍ ولا بعدم ثبوتها.

ترجمہ : اوران کاعلم یعنی حقائق الاشیاء کاعلم یعنی ان کاتصوراوران کی تصدیق اوران کےاحوال کی تصدیق متحقق ہےاورکہا گیا ہے کہ مراد ان کے ثبوت کاعلم ہےاس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ نہیں ہے تمام حقائق کاعلم ،اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہےان لوگوں پر رد کرنے کے لیے جو یہ کہتے ہیں کہ حقائق میں سے کسی کا ثبوت نہیں ہےاور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کاعلم ہےاور نہ اس کے عدم ثبوت کا۔

ترکیب: **من تصوراتها وتصديقاتها** :یہ علم کا بیان ہےاوراس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ علم یہاں پر عام ہے اپنی دونوں قسموں کو، **وبأحوالها**:اس کاعطف ضمیر مجرور پر ہے جو بہامیں ہے، **متحقق أی ثابت فی نفس الأمر**۔

حقائق اشیاء کے ثبوت کاعلم بھی ثابت ہے:**قوله والعلم بها**:اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء کانفس الامر میں ثبوت ہےاسی طرح ان کے ثبوت کاعلم اوران کے احوال کاعلم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔

والعلم بہا کے ایک اورمعنی:**وقيل المراد الخ**: شارحؒ نے ماتن کےقول **والعلم بها** میں ضمیر مجرورکا مرجع حقائق کوقرار دیاہےاوراس سے پہلے کچھ مقدرنہیں ماناہےبعض نے اس سے اختلاف کیاہے یہاں سے شارحؒ اسی کوذکرکرکےاس کی تردیدکررہے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض نے کہاہے **والعلم بها** سے ماتن کی مراد **والعلم بثبوتها** ہے یعنی **بها** کےاندرضمیر مجرورکامرجع یاتو ثبوت ہے جس پر **ثابتة** کالفظ دلالت کررہاہے یااس کا مرجع حقائق ہے لیکن اس سے پہلے ثبوت مقدر ہے، کیوں کہ حقائق الاشیاء کےاندرالف لام استغراق کے لیے ہے پس اگرضمیر مجرورکا مرجع حقائق ہواوراس سے پہلے ثبوت مقدر نہ ہوتومعنی یہ ہونگے کہ تمام حقائق کاعلم متحقق ہے، حالانکہ یہ بات قطعی ہے کہ تمام حقائق کاعلم ہم کوحاصل نہیں ہے۔

مذکورہ معنی کی شارحؒ کی طرف سے تردید:**قوله والجواب** : شارحؒ کے جواب کاحاصل یہ ہے کہ حقائق الاشیاء میں الف لام استغراق کے لیےنہیں ہے بلکہ جنس کے لیے ہےاورمعنی یہ ہیں کہ حقائق اشیاء کی جنس ثابت ہے اورحقائق اشیاء کی جنس کاعلم متحقق ہے کیونکہ ماتن رحمہ اللہ کا مقصدان لوگوں کی تردیدکرنا ہے جوحقائق اشیاء کے ثبوت

اوران کے علم کے حاصل ہونے کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد الف لام جنس کا مراد لینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ ان لوگوں کا قول سالبہ کلیہ کی شکل میں ہے اور سلب کلی (ہر ہر فرد سے حکم کی نفی) کے دعویٰ کو باطل کرنے کے لیے ایجابِ جزئی (کسی ایک فرد کے لیے حکم کا اثبات) بھی کافی ہوتا ہے۔

(خلافاً للسوفسطائية) فان منهم من يُنكِرُ حقائقَ الأشياء ويزعُم أنّها أوهامٌ وخيالاتٌ باطلةٌ، وهُمُ العنادية، ومنهم مَن يُنكِر ثبوتَها ويزعم أنها تابعةٌ للاعتقاد حتى إن اعتقدنا الشيءَ جوهرًا فجوهرٌ أو عَرَضًا فعرضٌ أو قديما فقديمٌ أو حادثًا فحادثٌ وهُمُ العِندية، ومنهم مَن يُنكِر العِلْمَ بثبوتِ شَيءٍ ولا ثبوتِه ويزعم أنه شاكٌ وشاكٌ في أنّه شاكٌ وهَلُمَّ جرًا وهم اللاأدرِية۔

ترجمہ: برخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بیشک وہ اوہام اور خیالات باطلہ ہیں اور وہ عنادیہ ہیں اور ان میں بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کو جوہر تصور کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض تصور کریں تو عرض ہے یا قدیم تصور کریں تو وہ قدیم ہے یا حادث تصور کریں تو وہ حادث ہے اور وہ عندیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جس نے کسی شئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کر دیا اور یہ کہا ہے کہ بیشک وہ شک کرنے والا ہے اور ان کو اس بات میں شک ہے کہ وہ شک کرنے والا ہے اور اسی طرح لا الی نہایہ اور وہ لاادریہ ہیں۔

لغات وترکیب: خلافاً: یہ منصوب ہے فعل محذوف کی وجہ سے تقدیر عبارت اس طرح ہے؛ یخالف هذا القول خلافاً للسو فسطائية اور یہ یا تو جملہ معترضہ ہے یا حقائق الاشیاء ثابتۃ سے حال ہے، ولا ثبوته: أي عدم ثبوته، اس میں لا معدولہ ہے جو کسی کلمہ کا جز بن کر آتا ہے اور لفظ میں کوئی عمل نہیں کرتا۔ یزعم: (ن ف) اعتقاد رکھنا، گمان کرنا، دعویٰ کرنا، جھوٹ بولنا، کوئی بات کہنا، اس کا استعمال زیادہ تر مشکوک یا ایسی چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے جو جھوٹی ہوں، هلم جرا: اس کی تحقیق صفحہ ۵۵ پر گزر چکی۔

سوفسطائیہ اور اس کی مشہور جماعتیں: سوفسطائیہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جو حقائق اشیاء تک رسائی کو ناممکن کہتے ہیں، ایک کو سوفسطائی کہا جاتا ہے اس کی مشہور جماعتیں تین ہیں، عِنادیّہ، عِندیّہ، لاادریّہ۔

عِنادیّہ: یہ فرقہ سرے سے حقائق الاشیاء کا منکر ہے ان کے خیال میں تمام موجودات خارجیہ نقش برآب کی طرح اوہام وخیالات ہیں، نفس الامر میں ان کی کچھ بھی حقیقت نہیں، عناد مصدر ہے جس کے معنی ہیں ناحق جھگڑنا اور ہٹ دھرمی سے کام لینا، یہ لوگ حق کا انکار کرنے میں ہٹ دھرمی کرتے ہیں اس لیے ان کو عنادیہ کہا جاتا ہے۔

عِندِیّہ: یہ فرقہ حقائق اشیاء کو اعتقاد کے تابع مانتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر کسی چیز کو جوہر تصور کرلیا جائے تو وہ جوہر ہے، عرض تصور کرلیا جائے تو وہ عرض ہے، خلاصہ یہ کہ جس شی کو جو آدمی جیسا تصور کرلے اس کے حق میں وہ شی ویسی ہی ہے (یہاں تک کہ ان کے نزدیک انسان کو جماد تصور کرنا درست ہے) عِـنْـدَ کے معنی خیال اور اعتقاد کے ہیں، کہا جاتا ہے؛ عندی کذا (میرا خیال یہ ہے) اسلئے اسکو عندیہ کہا جاتا ہے۔

دونوں فرقوں میں فرق: عنادیہ تو سرے سے حقائق اشیاء کا منکر ہے اس کے نزدیک حقائق اشیاء نہ تو نفس الامر میں ثابت ہیں نہ اعتقاد کرنے والے کے اعتقاد میں، اور عندیہ نفس الامر میں تو ثبوت نہیں مانتا مگر اعتقاد کرنے والے کے اعتقاد میں اس کے اعتقاد کے موافق ثبوت مانتا ہے۔

لاأدْرِیّہ: یہ فرقہ نہ تو اشیاء کے ثبوت کو جانتا ہے نہ عدم ثبوت کو، اس کو ہر چیز میں شک ہے یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے اور وہ ہر سوال کے جواب میں لاادری کہتا ہے (میں نہیں جانتا) اسلئے اس کا نام لاادریہ ہے۔

(ماخوذ از معین الفلسفہ ص:۱۷)

وَلَنَاتَحْقِيْقاً: أَنَّا نَجْزِمُ بالضرورة بثبوت بعضِ الْأَشياء بالعِيان و بعضِها بالبيان، وإِلزاماأَنَّه إِن لم يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشياء فقد ثبَتَ، وإِن تحقَّقَ فالنفي حقيقةٌ من الحقائق لِكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصحَّ نفيها على الإِطلاق، ولا يَخفىٰ أَنّه إِنمايتِمُّ على العنادية۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی اعتبار سے یہ ہے کہ ہم بداھۃً بعض اشیاء کے ثبوت کا یقین کرتے ہیں مشاہدے سے اور بعض کے ثبوت کا یقین کرتے ہیں دلیل سے، اور (ہماری دلیل) الزام دینے کے اعتبار سے یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی ثابت نہ ہو تو وہ (یعنی اشیاء) ثابت ہوں گی اور اگر وہ (یعنی اشیاء کی نفی) ثابت ہو تو نفی بھی ایک حقیقت ہے حقائق میں سے اس کے حکم کی ایک نوع ہونے کی وجہ سے، پس تحقیق کہ بعض حقائق ثابت ہو چکے لہٰذا علی الاطلاق اس کی نفی صحیح نہیں ہوگی، اور پوشیدہ نہ رہے کہ یہ دلیل بیشک تام ہوگی صرف عنادیہ پر۔

لغات وترکیب: لنا: خبر مقدم ہے اور أنّا نجزم: مبتداء مؤخر: أنّا: یہ أنَّ حرف مشبہ بالفعل اور نا

ضمیر جمع متکلم سے مرکب ہے اور نجزم أنّ کی خبر ہے، أنّ اپنے اسم وخبر سے مل کر مبتدا بنے گا، اسی وجہ سے اس کا ہمزہ مفتوح ہے، اور تحقیقاً تمیز ہے یا محققین کے معنی میں ہو کر حال ہے، نَجزِم: ہم قطعی فیصلہ کرتے ہیں (ض)، العِیان: آنکھ سے دیکھنا، وبعضها بالبيان: اس کا عطف بعض الأشياء پر ہے اور بیان سے مراد دلیل ہے، والزاماً: اس کا عطف تحقیقاً پر ہے۔ انما یتم : یہ أنه کی خبر ہے اس صورت میں انما کا ہمزہ مفتوح ہوگا یا مکسور؟ اس بارے میں دراية النحو میں لکھا ہے کہ مفتوح ہوگا، وتفتح حيث تقع خبراً للمبتدأ لأن أصل الخبر أنْ يكون مفرداً (۲۵۱) اور شرح الكافية للرضي میں ہے کہ اگر مبتدا ایسا اسم ہو جو قائم بالذات ہو تب تو ہمزہ مکسور ہوگا ورنہ فتحہ بھی جائز ہے۔ وتكسر إذا كانت في موضع خبرٍ عن اسم عينٍ (اى شيء محسوس قائم بنفسه) نحو زيد إِنّه قائم، إذلا دليل على كون الجملة إذا كانت خبرا للمبتدأفي تاويل المفرد، وأما إذاكان المبتدأحدثا جاز فتح أن في الخبر نحو: ما مولى أنّك قائم، (۴:۳۵۶)

سوفسطائیہ کی تردید کے لیے دو دلیلیں: قوله ولنا الخ: شارحؒ نے سوفسطائیہ کے رد کے لیے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں، ایک تحقیقی اور دوسری الزامی۔

تحقیقی دلیل: اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے تمام مقدمات سچے ہوں، اور الزامی دليل وہ ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو خصم کے نزدیک مسلّم ہوں خواہ فی نفسہ سچے ہوں یا نہ ہوں، اس سے مقصود خصم کو لاجواب کرنا ہوتا ہے خواہ مدّعی اس سے ثابت ہو یا نہ ہو۔

تحقیقی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو اشیاء کے ثبوت کا بدیہی طور پر یقین ہے، بعض کا تو مشاہدہ سے مثلاً زمین، آسمان، چاند، سورج، شجر، حجر کا موجود ہونا ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہے اور بعض کا دلیل سے مثلاً دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا اور مصنوعات کو دیکھ کر صانع کا ہم کو یقین ہے۔

الزامی دلیل: اور دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے سوال کرینگے کہ بتاؤ اشیاء کی نفی متحقق ہے یا نہیں یعنی تمہارا قول لاشيء من الاشياء بثابت (کوئی بھی شی ثابت نہیں ہے) صادق ہے یا نہیں، اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ صادق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس کی نقیض یعنی بعض الاشياء ثابت کو سچا ماننا پڑے گا اور یہ مستلزم ہوگا، اشیاء کے ثبوت کو اور اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ یعنی لا شيء من الاشياء بثابت صادق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیوں کہ حکم کبھی ایجابی ہوتا ہے اور کبھی سلبی، لہٰذا علی الاطلاق حقائق اشیاء کے ثبوت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوگا۔

الزامی دلیل صرف عنادیہ پر حجت ہوسکتی ہے: ولا یخفی انہ :شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل الزامی صرف عنادیہ پر حجت بن سکتی ہے کیوں کہ وہ حقائق اشیاء کی نفی پر جزم کرتے ہیں، برخلاف عندیہ اور لا ادریہ کے ان پر یہ دلیل حجت نہیں بن سکتی، کیوں کہ عندیہ تو ہر چیز کو اعتقاد کے تابع کرتے ہیں پس وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دلیل تم لوگوں کے نزدیک صحیح ہوگی، ہمارے نزدیک تو باطل ہے، اور لا ادریہ چونکہ ہر سوال کے جواب میں لا ادری کہتے ہیں پس وہ کسی شی کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم کی جاسکے۔

قالوا: الضروریاتُ: منها حِسِّیاتٌ والحِسّ قد یغلَط کثیرا کالأحْوَلِ یَریٰ الواحدَ اثنَین والصفراویِّ قد یَجِد الحُلْوَ مُرا، ومنها بدیهیاتٌ وقدتقَعُ فیها اختلافاتٌ وتَعْرِضُ بها شبهةٌ یُفتقَرُ فی حَلّها إلی أنظارٍ دقیقةٍ، والنظریاتُ فرعُ الضروریات، ففسادها فسادها، ولهذا کثُرَ فیها اختلافُ العقلاء.

ترجمہ : وہ لوگ (یعنی سوفسطائیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے بعض حسیات ہیں اور حس بکثرت غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو ۲ دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھی چیز کو تلخ محسوس کرتا ہے، اور ان میں سے بعض بدیہیات ہیں اور ان میں کبھی اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آجاتے ہیں جن کو حل کرنے کے لیے دقیق نظروں کی حاجت ہوتی ہے، اور نظریات ضروریات کی فرع ہے، پس اس (ضروریات) کا فساد اس (نظریات) کا فساد ہے، اور اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف زیادہ ہوا ہے۔

لغات وترکیب : **الحِسّ**: قوت حاسہ، **أحْوَل**: بھینگا، ایک کو دو دیکھنے والا، **الصفراویّ**: جس کے بدن میں صفراء زیادہ ہو، **الحُلو**: شیریں، میٹھا، **مُر**: تلخ، کڑوا، **یُفتقرُ**: مضارع مجہول اور **إلیٰ انظار دقیقة** اس کا نائب فاعل ہے، **ففسادها فسادها**: اس میں پہلی ضمیر کا مرجع ضروریات ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع نظریات ہے اور فساد ھا سے پہلے سبب کا لفظ محذوف ہے، أی **ففسادها سبب فسادها**۔

سوفسطائیہ کے شبہات: **قولہ قالوا الضروریات** : یہاں سے شارحؒ سوفسطائیہ کے شبہات (دلائل فاسدہ) کو بیان کررہے ہیں جن کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رکھیں۔

نظریات : ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا علم نظر وفکر سے حاصل ہوتا ہے۔

ضروریات: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا علم نظر وفکر پر موقوف نہ ہو، پھر ضروریات کی سات قسمیں

ہیں۔(۱) حسیات (۲) بدیہیات، اس کو اولیات بھی کہتے ہیں (۳) فطریات (۴) حدسیات (۵) وجدانیات (۶) تجربیات (۷) متواترات۔

ان سب میں اقوی پہلی دو قسمیں (حسیات اور بدیہیات) ہیں اور کتاب میں بھی ان ہی دونوں کا ذکر ہے اس لیے ہم بھی صرف ان دونوں کی تعریف بیان کرتے ہیں بقیہ اقسام کی تعریفات کے لیے تیسیر المنطق یا آسان منطق کی مراجعت کریں۔

حِسّیات: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ سے جانی جاتی ہیں۔

بدیہیات: ان باتوں کو کہا جاتا ہے جن کا عقل فیصلہ کردے محض تصور طرفین سے یعنی موضوع اور محمول اور ان کے درمیان نسبت کا تصور ہی ان کی تصدیق کے لیے کافی ہو، دلیل کی بالکل ضرورت نہ ہو جیسے کل جز سے بڑا ہوتا ہے، خالق کا رتبہ مخلوق سے بڑا ہے۔ یہ ایسے قضایا ہیں کہ ان کی تصدیق کے لیے صرف کل اور جز، اسی طرح خالق اور مخلوق کے معنی کا تصور ہی کافی ہے۔

اس کے بعد سوفسطائیہ کے شبہات کا حاصل یہ ہے کہ ضروریات میں بعض حسیات ہیں اور حسیات کے ادراک میں حواس بکثرت غلطی کرتے ہیں جیسے احول کو ایک چیز دو نظر آتی ہے، اور صفراوی کو میٹھی چیز بھی کڑوی معلوم ہوتی ہے لہٰذا علوم حِسیہ پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔(۱)

اسی طرح ضروریات میں سے بعض بدیہیات ہیں اور بدیہیات میں اختلاف ہوتا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ بعض نے بدیہی کو جانا نہیں، نیز بدیہیات میں کبھی کوئی ایسا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر و فکر کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ دونوں باتیں بدیہی ہونے کے منافی ہیں اس لیے بدیہیات پر بھی اعتماد نہیں

(۱) بعض جگہ تو ہر شخص کا حاسۂ بصر ہمیشہ غلطی کرتا ہے، مثلاً: جب ابر (بادل) کے ٹکڑے تیزی سے چلتے ہیں تو ہر نظر کرنے والا یوں محسوس کرتا ہے کہ چاند بہت تیزی سے دوڑ رہا ہے۔ ستارے بُعدِ مسافت کی وجہ سے کس قدر چھوٹے نظر آتے ہیں حالاں کہ واقع میں ساری زمین اُن کے مقابلے میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی، علیٰ ہٰذا القیاس آج کل تمام سائنس والوں کا متفق علیہ مسئلہ ہے کہ زمین متحرک ہے اور اتنی تیزی سے کہ منٹ میں ہزاروں میل طے کر رہی ہے جس سے لیل و نہار اور طلوع و غروب ہو رہا ہے، حالاں کہ کوئی کتنا ہی تیز نظر ہو مگر اس کی نظر یہی بتائے گی کہ زمین ساکن ہے، دنیا کی ابتدا سے آج تک کوئی ایسا شخص نہیں ہوا جس نے اپنے حاسۂ بصر سے دیکھا ہو کہ زمین حرکت کرتی ہے، یہاں سائنس والے یہی جواب دیتے ہیں کہ تمام عالم کا حاسۂ بصر غلطی کر رہا ہے جس کی تصحیح عقل کرتی ہے۔ ایسے ہی ایک شخص کا حاسہ ایک ہی محل اور ایک ہی وقت میں دوسرے شخص کے حاسہ سے معارضہ کرتا ہے، جیسے ایک شخص ذکی الحس ہونے کی وجہ سے کسی چیز کے معمولی تعفن اور بدبو کو محسوس کر لیتا ہے، جب کہ دوسرا شخص اس کو محسوس نہیں کر سکتا۔ (فضل الباری: ۱/۱۲۳)

کہ بعض نے بدیہی کو جانا نہیں، نیز بدیہیات میں کبھی کوئی ایسا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر و فکر کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ دونوں باتیں بدیہی ہونے کے منافی ہیں اس لیے بدیہیات پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اور جب ضروریات کا یہ حال ہے تو نظریات کا اور زیادہ برا حال ہوگا کیوں کہ نظریات کو جانا جاتا ہے ضروریات سے پس ضروریات کا فساد نظریات کے فساد کو مستلزم ہے، اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف زیادہ ہے۔

قوله والحس قديغلط : اس میں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ قد جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو تقلیل کے لیے ہوتا ہے لہٰذا قدیغلط کے بعد کثیرا کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قد مضارع کے ساتھ کبھی تحقیق یا تکثیر کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ ”قد نریٰ تقلب وجهك في السمآءِ“ میں، بقول علامہ زمخشری کثرت رویت مراد ہے، (لغات القرآن) اور اگر تقلیل کے لیے ہی ہو تو کہا جائے گا کہ مراد یہ ہے کہ حس کا غلطی کرنا صواب کو پہنچنے کے مقابلے میں تو کم ہے لیکن فی نفسہ زیادہ ہے۔

قلنا: غَلَطُ الحِسّ في البعض لِأَسْبَابِ جزئيةٍ لا يُنافِي الجَزمَ بالبعض بانتفاء أسبابِ الغَلَط، والاختلافاتُ في البديهي لعدم الإلف أولِخَفاءٍ في التصور لاينا في البداهةَ، وكثرةُ الاختلاف لِفسادِ الأنظار لا تُنافي حَقِّيَّةَ بعضِ النظريات .

والحق أنه لا طريقَ إِلى المناظَرَةِ معهم خصوصا مع اللاأدرية، لأنهم لا يَعْترفون بمعلوم لِيُثبَتَ به مجهولٌ، بل الطريقُ تعذيبهم بالنار ليعترفوا أويَحْترِقوا.

وَسُو فَسْطااسمٌ للحكمة المُمَوَّهَةِ، والعلمِ المُزَخْرَفِ، لأن سُوفامعناه العِلمُ والحكمةُ، وأَسْطا:معناه المزخرفُ والغلطُ، ومنه اشْتُقَّتِ السَفْسَطةُ كما اشْتُقَّتِ الفلسفةُ مِنْ فَيْلاسُوف أي مُحِبّ الحكمة .

ترجمہ : ہم کہیں گے حس کا غلطی کرنا بعض (حسیات) کے اندر اسباب جزئیہ کی وجہ سے منافی نہیں ہے دوسرے بعض پر یقین کرنے کے، غلطی کے اسباب کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اور بدیہیات میں اختلاف کا ہونا الفت (اُنس) نہ ہونے کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کے تصور میں خفاء (پوشیدگی) ہونے کی وجہ سے منافی نہیں ہے اس کے بدیہی ہونے کے، اور اختلاف کی کثرت نظروں کے فاسد ہونے کی وجہ سے منافی نہیں ہے بعض نظریات کے حق ہونے کے۔

گ کسی بھی معلوم کا اقرار نہیں کرتے تا کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول کو ثابت کیا جا سکے، بلکہ اس کا طریقہ ان کو سزا دینا ہے آگ کے ذریعہ تا کہ وہ اقرار کریں یا جل جائیں۔

اور سوفسطا نام ہے ملمع کی ہوئی حکمت اور علم مزخرف (مزین) کا، کیوں کہ (یہ لفظ مرکب ہے سوفا اور اسطا سے) اور سوفا اس کے معنی علم وحکمت کے ہیں، اور اسطا اسکے معنی مزخرف اور غلط کے ہیں اور اسی سے مشتق ہے سفسطہ جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فیلا سوف سے یعنی حکمت کا دوست۔

لغات وترکیب : اِلف : اُلفت واُنسیت، الأنظار: مفرد: النظر معلومات کو اس طرح ترتیب دینا کہ اس سے کوئی نا معلوم چیز حاصل ہو جائے، حَقِیَّة: حق ہونا، المُمَوّه: ملمع کیا ہوا، سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا ہوا، المزَخرف: مزین، جھوٹ سے آراستہ کیا ہوا، السَفسَطَة: ملمع کی ہوئی حکمت، وہ قیاس اور استدلال جس سے کسی کو غلطی میں ڈالنا مقصود ہو۔

سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب: قوله قلنا: یہاں سے شارحؒ سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب دے رہے ہیں، جواب کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رہے کہ سوفسطائیہ کے شبہات کا حاصل تین باتیں تھیں۔

پہلی بات تو یہ تھی کہ حسیات میں حواس بکثرت غلطی کرتے ہیں جس کی وجہ سے کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری بات یہ تھی کہ بدیہیات میں اختلاف پایا جاتا ہے جو بداہت کے منافی ہے۔ اور تیسری بات یہ تھی کہ نظریات میں اختلاف زیادہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نظر سبب علم نہیں ہے۔

پس پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ بعض حسیات میں حواس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے منافی نہیں ہے بعض دوسرے حسیات پر جزم اور یقین کرنے کے غلطی کے اسباب کے معدوم ہونے کی وجہ سے، یعنی بعض حسیات کے اندر اگر حواس غلطی کرتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہ کیا جائے۔ کیوں کہ حواس کی غلطی کے اسباب کلی نہیں ہیں جو سب کو عام ہوں، بلکہ جزئی ہیں جو کسی کسی کے اندر پائے جاتے ہیں۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات کوئی قضیہ بدیہیہ ہوتا ہے لیکن مخاطب اس سے مانوس اور اس کے کان اس سے آشنا نہیں ہوتے اس لیے شروع میں اس کا دل اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور وہ اس سے اختلاف کرتا ہے لیکن جب وہ اس سے مانوس ہو جاتا ہے تو پھر اس کو مان لیتا ہے، اسی طرح کبھی کسی قضیہ کے اندر حکم بدیہی ہوتا ہے لیکن اس کے موضوع اور محمول کا تصور مخفی ہوتا ہے جو نظر وفکر کا محتاج ہوتا ہے، اور مخاطب کو اس کا پورا تصور نہیں ہوتا اس لیے وہ اس سے اختلاف کرتا ہے، لہٰذا نا آشنا ہونے کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا تصور مخفی

ہونے کی وجہ سے بدیہیات میں اختلاف کا ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ نظریات میں زیادہ اختلاف ہونے کا سبب نظروں کا فساد ہے یعنی عام طور پر نظریں صحیح نہیں ہوتی ہیں اس لیے ان کے ذریعہ صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی، اور اختلاف ہو جاتا ہے، لہٰذا نظروں کے فساد کی وجہ سے اگر بعض نظریات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی بھی نظری علم صحیح نہ ہو۔

لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنا ممکن نہیں: والحق انه: یہاں سے شارحؒ یہ بیان کررہے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ بالخصوص لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیوں کہ مناظرہ سے مقصود یا تو مطلوب اور مدعیٰ کا اثبات ہوتا ہے یا خصم کو الزام دینا اور ان کو لا جواب کرنا۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں کیوں کہ یہ لوگ کسی بھی معلوم چیز کا اعتراف نہیں کرتے تا کہ اس کے ذریعہ کوئی بات ثابت کی جاسکے، بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈالدیا جائے تا کہ وہ درد اور تکلیف کی حقیقت کا اعتراف کرلیں یا پھر جل کر ختم ہو جائیں (۱)۔

---

(۱) کسی جاندار کو آگ میں جلانے کی تحقیق: فان قيل كيف يجوز إحراقهم وقد ورد النهي عنه في الحديث الصحيح كما روى عن عكرمة أن عليا رضي الله عنه حرّق قوماً فبلغ ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم لأن النبي ﷺ قال: "لاتعذّبوا بعذاب الله" ولقَتَلتهم كما قال النبي ﷺ: "مَن بدّل دينَه فاقتلوه"

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: "إنْ وجدتم فلان وفلانا فاحرقوهما بالنار. ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تُحْرِقوا فلانا وفلانا وإن النار لايعذِّب بها إلا الله فإن وجدتموهما فاقتلوهما" (بخاری:۱/۴۲۳ حدیث نمبر: ۲۹۲۳،۲۹۲۴)

قلت: أولا: إن مراد الشارح رحمه الله أنه لايمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق، لا أنه يجوز إحراقهم، والفرق بينهما ظاهر كما لا يَخفٰى، وثانيا: أن في المسئلة اختلافاً، قال الحافظ ابن حجرؒ: اختلف السلف في التحريق: فكره ذلك عُمَر وابن عباس وغيرهما مطلقا سواء كان ذلك بسبب كفر أو في حال مقاتلة أو كان قصاصاً، وأجازه علي وخالد بن الوليد وغيرهما. وقال المهلب: ليس هذا النهي على التحريم بل على سبيل التواضع، ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة، وقد سمل النبي ﷺ اعينَ العرنيين بالحديد المحمي، وقد حرق أبوبكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة، وحرق خالد بن الوليد بالنار ناسا من أهل الردة، وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها.

وقال ابن المنير وغيره: لاحجة فيما ذكر للجواز، لأن قصة العرنيين كانت قصاصاً أومنسوخة. وتجويز =

الصحابی معارض بمنع صحابی آخر، وقصة الحصون والمراکب مقیدة بالضرورة إلی ذلك إذا تعیّن طریقا للظفر بالعدو. (فتح الباری:٦/١٩٢)=

اورحافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:قال المهلب : لیس نهیه عن التحریق علی التحریم، وإنما هو علی سبیل التواضع لله، والدلیل علی انه لیس بحرام سمل الشارع أعین الرعاة بالنار، وتحریق الصدیق رضی الله تعالیٰ عنه، الفجاء ة بالنار فی مصلی المدینة بحضرة الصحابة وتحریق علی رضی الله تعالیٰ عنه ، الخوارج بالنار ،واکثر علماء مدینة یجیزون تحریق الحصون علی أهلها بالنار، وقول اکثرهم بتحریق المراکب، وهذا کله یدل علی أن معنی الحدیث علی الندب، وممن کره رمی أهل الشرك بالنار: عمروابن عباس وابن عبد العزیز ، وهو قول مالك ، وأجازه علی ، وحرق خالد بن ولیدرضی الله تعالیٰ عنه، ناسامن أهل الردة، فقال عمرللصدیق : انزع هذاالذی یعذب بعذاب الله ، فقال الصدیق لاأنزع سیفاً سله الله علی المشرکین ،وأجازالثوری رمی الحصون بالنار. وقال الأوزاعی: لا بأس أن یدخن علیهم فی المطمورة إذالم یکن فیها إلاالمقاتلة ویحرقواویقتلوا کل قتال، ولولقیناهم فی البحر رمیناهم بالنفط والقطران، وأجاز ابن القاسم رمی الحصن بالنار والمراکب إذالم یکن فیها إلاالمقاتلة فقط. (عمدۃ القاری:١٠/٣٣٤کتاب الجہاد باب:١٤٩)

نیزفرماتے ہیں:وقال الحازمی : ذهبت طائفة إلی منع الإحراق فی الحدود، قالو: یقتل بالسیف، وإلیه ذهب أهل الکوفة : النخعی والثوری وأبو حنیفة وأصحابه، وذهب طائفة فی حق المرتد إلی مذهب علی رضی الله عنه ، وقالت طائفة : من حرق یحرق، وبه قال مالك وأهل المدینة والشافعی وأصحابه وأحمد وإسحاق.

(عمدۃ القاری:١٠/٢٧٤،کتاب الجہاد، باب التودیع باب:١٠٣)

اورحضرت علامہ کشمیری،دیوبندی نوراللہ مرقدہ فرماتے ہیں: وفی الحدیث (أی الحدیث المذکور أعلاه) جواز التحریق بالنار، ولا یوجد فی فقهنا إلا إحراق اللوطی، وروی عن علی رضی الله عنه أنه حرّق قوماً من الزنادقه، زعمواأن الألوهیّة حلت فیه، والعیاذ بالله، ولعله قتلهم ، ثم حرّقهم ، کذافی " التمهید" لأبی عمر، وحینئذ یخرج الکلام عما نحن فیه، فان الکلام فی إحراق الأحیاء، دون أجساد الأموات، ثم عن أحمد: أنه أجاز احراق الزنابیر، وبه أفتی.

وقوله علیه السلام: "إنی أمرتکم أن تحرقوا فلاناً، وفلانا بالنار، وإن النارلایعذّب بها إلا الله ، فإن وجدتموهما فاقتلوهما" حمله الفقهاء علی التغیر فی اجتهاده ﷺ فرأی أولا أن یحرقهم ، ثم استقرّ اجتهاده علی أن لا یفعله، وعندی لیس هذا برجوع، بل هو عدول عن حقه الثابت إلی الأخف منه. (فیض الباری:٣/٤٣٩)

واما قول ابن عباس فی تحریق علی رضی الله عنهما:"لوکنت أنالم أحرقهم الخ فقال الحافظ ابن حجر رحمه الله : زاد إسماعیل ابن علیه "فبلغ ذلك علیاً فقال: ویح أم ابن عباس" کذاعند أبی داوٗد، وعندالدارقطنی بحذف "أم" . وهومحتمل أنه لم یرض بما اعترض به ورأیٰ أن النهی للتنزیه کما تقدم بیان الاختلاف فیه، وسیأتی فی الحدیث الذی یلیه مذهب معاذ فی ذلك وأن الإمام اذارأی التغلیظ بذلك فَعَله، وهذا بناء علی تفسیر "ویح" بأنها کلمة رحمة فتوجع له لکونه حمل النهی علی ظاهره فاعتقد التحریم مطلقا فأنکر؛ ویحتمل أن =

یکون قالها رِضاً بماقال، وأنه حفظ مانَسِیَه بناء علی ماقیل فی تفسیر ویح أنها تقال بمعنی المدح والتعجب کما حکاه فی النهایة، (فتح الباری:۱۲/۳۲۰کتاب استتابة المرتدین،باب:۲)

اورعلامہ طیبی اورملاعلی القاری رحمہما اللہ فرماتے ہیں: والإحراق بالنار وإن نهی عنه کما ذکره ابن عباس رضی الله عنهما، لکن جوَّز للتشدید بالکفار والمبالغة فی النکایة والنکال کالمثلة. =

نیزفرماتے ہیں: ولعلَّ علیا رضی الله عنه لم یقف علیه (أی حدیث ابن عباس رضی الله عنهما الذی نُهِی فیه عن التعذیب بعذاب الله) واجتهد حینئذٍ. قال التور بشتیؒ: کان ذلک منه عَنْ رای واجتهاد لاعن توقیف، ولهذالما بلغه قولُ ابن عباس رضی الله عنهما، قال: ویح أم ابن عباس، وأکثر اهل العلم علی أن هذا القول ورد موردالمدح والإعجاب بقوله، وینصره ماجاء فی روایة أخریٰ عن شرح السنة: فبلغ ذلک علیا رضی الله عنه فقال: صدق ابن عباس. (شرح الطیبی: ۷/ ۱۰۰، مرقاة المفاتیح: ۷/۹۸ باب قتل اهل الردة)

وروی البخاری عن أبی موسیٰ قال: أقبلت إلی النبی ﷺ ومعی رَجلانِ من الأشعریینَ ورسول الله ﷺ یَسْتاك فکلاهما سأل، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لَن نستعمل علی عَمَلِنا مَن أراده، ولکن إذهب أنت یاأبا موسیٰ إلی الیَمَنِ، ثم أتْبَعَه معاذَ بن جبل، فلما قدِم علیه ألقی له وسادة، قال: انزل، وإذا رَجل عنده موثَق. قال: ماهذا؟ قال: کان یهودیافأسلم ثمّ تهوّد، قال: اجلس. قال: لاأجلس حتی یُقتل، قضاءُ الله ورسولِه، ثلاث مراتٍ، فأمرَ به فقُتِلالخ (بخاری:۲/۱۰۲۳حدیث نمبر:۶۶۵۶)

قال الحافظ العینیؒ: وفی روایة الطبرانی "فأتی بحطب فألهب فیه النار فکتفه (اس کی مُشکیں کسیں، پیچھے لے جاکر ہاتھوں کو باندھا) وطرحه فیها،" ویمکن الجمع بین الروایتین بأنه ضرب عنقه ثم ألقاه فی النار، ویؤ خذ منه أن معاذاً وأبا موسی کانا یریانِ جوازَ التعذیب بالناروإحراق المرتد بالنار مبالغة فی إهانته وترهیباً من الاقتداء به، وقد مرَّ أن علیاً رضی الله عنه أحرق الزنادقة بالنار، وقال الداؤدی: إحراق علی، رضی الله تعالیٰ عنه، الزنادقة لیس بخطأ، لأنه ﷺ، قال لقوم: إن لقیتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهم بالنار، ثم قال: إن لقیتموهما فاقتلوهما فإنه لا ینبغی أن یعذب بعذاب الله،" ولم یکن ﷺ یقول فی الغضب والرضا إلّاحقاً، قال الله تعالیٰ: "وما ینطق عن الهَویٰ" (النجم: ۳). (عمدة القاری: ۱۶/۲۰۱ کتاب استتابة المرتدین، باب: ۲)

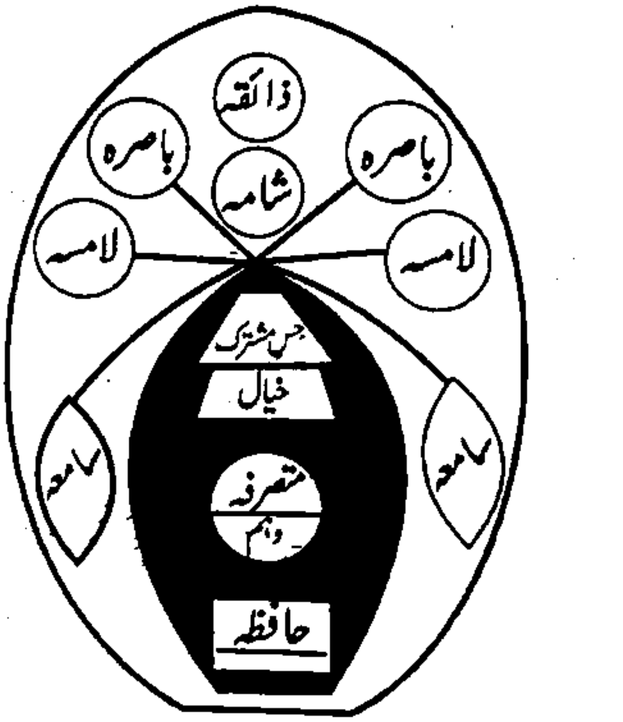
وعن أبی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه ان رسول الله ﷺ قال: نزل نبی من الأنبیاء تحت شجرةٍ فلدغته نملةٌ فأمَرَ بجهازه فأخرج من تحتها، ثُمَ أمَرَ ببیتها فاحرق بالنار فأوحی الله إلیه فَهَلّا نملةً واحدةً. (بخاری: ۱/۴۶۶ حدیث: ۳۲۰۹ مشکوة:۲/۳۶۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: واستدل بهذا الحدیث علی جواز إحراق الحیوان المؤذی بالنار من جهة ان شرع من قبلنا شرع لنا إذالم یأت فی شرعنا مایرفعه ولا سیما إن ورد علی لسان الشارع مایشعر باستحسان ذلك، لکن ورد فی شرعنا النهی عن التعذیث بالنار، قال النووی: هذا الحدیث محمول علی أنه کان جائزاً فی = شرع ذلك النبی ﷺ قتل النمل والتعذیب بالنار، فإنه لم یقع علیه العتب فی أصل القتل ولا فی الإحراق بل فی الزیادة علی النملة الواحدة، وأما فی شرعنا فلا یجوز إحراق الحیوان بالنار، (فتح الباری: ۶/۴۴۸)

اورملاعلی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ویمکن ان یکون الإحراق منسوخا أومحمولا علی مالا یمکن قتله إلا به =

سوفسطائیہ اور فلسفہ کا مشتق منہ: قولہ وسوفا: یہاں سے شارحؒ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان فرمارہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ سوفسطائیہ ماخوذ ہے سوفسطا سے اور سوفسطا مرکب ہے سُوفا اور اَسطَا سے، یہ دونوں یونانی زبان کے الفاظ ہیں، سُوفا کے معنی علم وحکمت کے ہیں، اور اسطا کے معنی مُزخرف اور غلط کے ہیں، پس سوفسطا کے معنی ہیں ملمع کی ہوئی حکمت اور مزین کیا ہوا علم، یعنی جس کا ظاہر اچھا ہو اور باطن خراب ہو، اور اسی سے مشتق ہے سَفسَطہ جس کے معنی ہیں مُلمّع کی ہوئی حکمت یا دھوکہ میں ڈالنے والا علم، اور سفسطہ اس قیاس اور استدلال کو بھی کہتے ہیں جس سے کسی کو غلطی میں ڈالنا مقصود ہو، جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فَیلا سُوف سے جس کے معنی ہیں علم وحکمت کو دوست رکھنے والا، فَیلا کے معنی مُحِب اور دوست کے ہیں اور سُوفا کے معنی علم کے ہیں۔

حواسِ باطنہ وظاہرہ کا نقشہ



یہ نقشہ صفحہ: ۹۷ سے متعلق ہے

=ضرورۃ (مرقاۃ المفاتیح: ۷/۷۱۹ حدیث: ۴۱۲۲ کتاب الصید، باب مایحل أکله)
امدادالفتاویٰ میں ہے؛ سوال: چارپائی میں کھٹمل دفع ہونے کو اگر گرم پانی ڈالیں تو کیا ہے؟
الجواب: اگر کھٹملوں کے دفع کا اور کوئی آسان طریقہ نہ ہو تو گرم گرم پانی ڈالنا ان پر درست ہے، ورنہ ممنوع ہے۔ (امدادالفتاویٰ :۴/۲۶۳)

اور فتاویٰ محمودیہ میں ہے؛ سوال: کھٹمل کے دق کرنے پر پلنگ یا تخت پر کھولتا ہوا پانی ڈال کر کھٹملوں کو مارنا جائز ہے یا نہیں؟=
الجواب حامداً ومصلیاً: جب وہ دق کرتے ہیں اور دوسری طرح نہیں مانتے، تو گرم کھولتا ہوا پانی چارپائی پر ڈالنا درست ہے، فقط واللہ تعالیٰ اعلم (فتاویٰ محمودیہ: ۱۸/۲۸۰)۔

(وأسبابُ العِلْمِ) وهو صفةٌ يَتَجَلّٰى بها المذكورُ لِمَنْ قامتْ هي به أي يَتَّضِح ويظهر ما يُذكَرُ ويُمْكِنُ ان يُعبَّر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمَلُ إدراكَ الحواس و إدراكَ العقل من التصوراتِ والتصديقاتِ اليقينيةِ وغيرِ اليقينيةِ بخلافِ قولِهم: "صفةٌ توجِبُ تَمييزًا لا يَحتمِلُ النقيضَ" فإنه وإن كان شاملا لإدراكِ الحواسِّ بناءً على عَدَمِ التقييدِ بالمعاني وللتصوراتِ بناءً على أنها لاتناقضَ لها على ما زعموا، لكنه لا يَشْمَلُ غيرَ اليقينياتِ من التصديقات هذا!

ولكن يَنْبغِيْ ان يُحمَلَ التجَلِّي على الانكشاف التامِّ الذى لا يَشْمَلُ الظنَّ لأن العلمَ عندهم مقابلٌ للظَن.

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (یعنی علم) ایسی صفت ہے جس سے مذکور روشن ہو جاتا ہے اس شخص کے لیے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جس کو ذکر کیا جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو، پس یہ تعریف شامل ہوگی حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف ان کے قول کے (وہ) ایسی صفت ہے جو واجب کرتی ہے ایسی تمیز کو جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو معانی کے ساتھ مقید نہ کرنے کی بنا پر اور تصورات کو (بھی شامل ہے) اس بنا پر کہ ان کی کوئی نقیض نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ان لوگوں نے (یعنی مناطقہ نے) کہا ہے، لیکن یہ تعریف غیر یقینی تصدیقات (ظن، تقلید) کو شامل نہیں ہے، اس کو لے لو۔ اور لیکن مناسب ہے کہ تجلی کو محمول کیا جائے اس انکشاف تام پر جو ظن کو شامل نہ ہو، اس لیے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے

ترکیب: اسباب العلم: یہ مبتدأ ہے اور ثلثة اس کی خبر ہے، لمن قامت هي به: هي کا مرجع صفت ہے اور به کی ضمیر من کی طرف راجع ہے۔ من التصورات والتصديقات: إدراك العقل کا بیان ہے، تمییز، ممتاز کرنا جدا کرنا۔ نقائض: مفرد نقيض: مخالف، ضد، برخلاف، برعکس۔ وللتصورات: اس کا عطف لإدراك الحواس پر ہے، هذا أي خُذ هذا - الظن: غالب رائے، ذہن کا کسی بات کو ترجیح کے ساتھ قبول کرنا۔ غير اليقينيات من التصديقات: غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید)

قوله: وهو صفة يتجلى بها المذكور الخ یہ علم کی پہلی تعریف ہے جس کی تشریح سے پہلے دو باتیں عرض ہیں۔

پہلی بات: پہلی بات یہ ہے کہ علم اور ادراک کی مختلف قسمیں ہیں ایک تو وہ ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ سے حاصل ہوتا ہے جس کو احساس کہا جاتا ہے، اور ایک وہ ہے جو عقل سے حاصل ہوتا ہے، پھر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق۔

پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں (۱) ظن (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین، علم اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہو تو وہ تصدیق ہے، ورنہ تصور ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہو تو وہ ظن ہے، اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو اگر وہ واقع کے خلاف ہو تو وہ جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو اگر کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتا ہو تو وہ تقلید ہے اور اگر زائل نہ ہو سکتا ہو تو وہ یقین ہے۔ (۱)

پس یقین نسبت خبریہ کا وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو اور کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے والا نہ ہو، یقین کے علاوہ تصدیق کی بقیہ اقسام کو تصدیقاتِ غیر یقینیہ کہتے ہیں۔

دوسری بات: دوسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ حواس اور عقل دونوں کے ادراکات کو علم کہتے ہیں پس علم کی تعریف وہ ایسی کرتے ہیں جو دونوں کے ادراک کو شامل ہو، برخلاف مناطقہ کے، وہ لوگ حواس کے ادراک کو علم نہیں کہتے، ان کے نزدیک علم صرف عقل کے ادراک کا نام ہے پس وہ علم کی تعریف ایسی کرتے ہیں جو حواس کے ادراک کو شامل نہ ہو۔

علم کی تعریف علم کے لغوی معنی دانستن یعنی جاننے کے ہیں اور اس کی اصطلاحی تعریف وتحدید میں علماء کا بہت زیادہ اختلاف ہے۔ بعض نے اس کی تعریف کو محال بھی کہا ہے اور بعض نے متعذر۔ شارح رحمہ اللہ نے یہاں علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں جن میں پہلی تعریف یہ ہے: **هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به**، یہ تعریف حضرت ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ سے منقول ہے جس کو علماء نے بہت پسند کیا ہے اور دیگر تمام تعریفات کے

---

(۱) التصديق عند المتكلمين هو اليقين فقط، وأما عند الحكماء فالتصديق إن كان مع تجويزٍ لنقيضه تُسَمّى ظنّاً وإلا جزماً واعتقاداً، والجزم إن لم يكن مطابقاً للواقع سُمّي جهلاً مركباً، وإن كان مطابقاً له. فإن كان ثابتاً، أي ممتنع الزوال بتشكيك المشكِّك، يُسمّى يقيناً وإلا تقليداً.

وفي شرح الطوالع: التصديق إما جازم أولا، والجازم إمّا بغير دليل، وهو التقليد، وإما بدليل، فهو إمّا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد، أولا، وهو العلم، وغير الجازم إن كان متساوي الطرفين فهو شك، وإن لم يكن فالراجح ظنّ، والمرجوح وَهْم انتهى.

فجعل الشك والوهم من التصديق. والمشهور أنهما من التصور، وهو فاسد (كشاف: ۶۷/۳)

مقابلے میں اس کو احسن قرار دیا ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ مذکور اس شخص کے سامنے واضح اور روشن ہو جاتا ہے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے۔ اور مذکور سے مراد وہ شی ہے جس کو تعبیر کرنا اور جس کے بارے میں خبر دینا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔

اس تعریف کے اندر علم اس صفت کو قرار دیا گیا ہے جس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف اور ظہور ہوتا ہے پس یہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہوگی: کیوں کہ حواس یا عقل کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے اس سے بھی چیزیں واضح اور روشن ہو جاتی ہیں، اسی طرح اس تعریف میں یتجلی کا لفظ مطلق ہے جو شامل ہے ہر قسم کے انکشاف کو خواہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہو یا نہ ہو، لہذا یہ تعریف شامل ہوگی عقل کے ہر قسم کے ادراکات کو یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو خواہ وہ یقینیہ ہوں یا غیر یقینیہ۔

علم کی دوسری تعریف هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض، یہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے، واضح رہے کہ اس تعریف میں بعض لوگ تمييزا کے بعد بين المعاني کا اضافہ کرتے ہیں اور معانی سے مراد غیر محسوس چیزیں ہیں یعنی وہ چیزیں جو حواس ظاہرہ سے نہیں جانی جاتی ہیں، اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم ایسی صفت ہے جو غیر محسوس چیزوں کو اس طور پر ممتاز اور واضح کر دیتی ہے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا۔

پس بين المعاني کی قید سے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک علم کی تعریف سے خارج ہو جائے گا، حالانکہ اشاعرہ کے نزدیک وہ بھی علم ہے اس لئے متاخرین علم کی تعریف سے اس قید کو حذف کر دیتے ہیں جیسا کہ شارح رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم وہ صفت ہے جو اشیاء کو- خواہ وہ معانی کے قبیل سے ہوں یا محسوسات کے قبیل سے- اس طور پر ممتاز اور واضح کر دیتی ہے کہ وہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پس یہ تعریف حواس کے ادراک کو شامل ہوگی، اسی طرح تمام تصورات کو بھی؛ کیوں کہ ان کی نقیض ہی نہیں ہوتی؛ البتہ غیر یقینی تصدیقات کو یہ تعریف شامل نہ ہوگی کیوں کہ ان میں فی الحال یا آئندہ نقیض کا احتمال ہوتا ہے۔

علم کی دونوں تعریفوں میں فرق: مذکورہ تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ پہلی تعریف عام ہے اس واسطے کہ وہ غیر یقینی تصدیقات کو بھی شامل ہے اور دوسری خاص کیوں کہ وہ غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ کا

رائے یہ ہے کہ پہلی تعریف میں یتجلی کو عام رکھنے کے بجائے مناسب یہ ہے کہ اس کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے، یعنی غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید) پر علم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے، اس صورت میں دونوں تعریفیں ایک ہو جائیں گی۔(۱)

تصورات کی نقیض قوله على ما زعموا الخ تصورات کے لیے نقیض ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف لفظی ہے، کیوں کہ نقیض کی تعریفیں مختلف کی گئی ہیں، بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ اگر دو چیزوں میں نفس الامر میں پائے جانے کے اعتبار سے تضاد ہو، اس طور پر کہ ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہو،

---

(۱) اعلم أن في العلم مذاهب ثلاثة:

الأول: أنه ضروري يتصور ماهيته بالكنه، فلا يحد واختاره الرازيؒ.

والثاني: أنه نظري، لكن يعسر تحديده، وبه قال إمام الحرمينؒ والغزاليؒ، وقالا: فطريق مَعرفته القسمة والمثال، أما القسمة فهي أن تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلاً: الاعتقاد إمّا جازم أو غيره، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين. فقد تيمز عن الظن بالجزم، وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكِّك. قيل: القسمة إنما تُميِّز العلم التصديقي عن الاعتقادات، فلاتكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم.

وأما المثال فكان يقال: العلم هو المشابهة لإدراك الباصرة، أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الإثنين.

والثالث: أنه نظري لا يعسر تحديده، وذكر له تعريفات:...

السابع: وهو المختار من بين تعريفاته عند المتكلمين لبرائه عَمّا ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني: إنه صفة توجِب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض.

وبقوله: بين المعاني، أي ماليس من الأعيان المحسوسة بالحس الظاهر، خرج إدراك الحواس الظاهرة، وهذا عند مَنْ يقول: إنه ليس بعلم بل إدراك مخالف لماهية العلم يحصل بالحواس، وأمّا من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الأشعريّ، فيترك هذا القيد من التعريف.

والتعريف الأحسن الذي لاتعقيد فيه هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، فالمذكور يتناول: الموجود، والمعدوم، والممكن، والمستحيل، بلاخلاف، ويتناول: المفرد، والمركب، والكلي، والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به، مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه.

واختيار كلمة (من) لإخراج التَّجَلّي الحاصل للحيوانات العجم، فقد خرج النور فإنه يتجلى به لغير من قامت به. وكذا الظن، والجهل المركب، والشك، والوهم، واعتقاد المقلد المصيب ايضاً، لانه في الحقيقة

عقدة على القلب، فليس فيه إنكشاف تام. (كشاف :٣/٢ ٣٤، ٣٤٦، ٣٤٩)

جیسے: زید انسان ہے اور زید انسان نہیں، تو ان کو ایک دوسرے کی نقیض کہیں گے۔ اس معنی کے اعتبار سے تصورات کی نقیض نہیں ہوں گی، کیوں کہ صدق اور کذب نسبت تامہ کی صفت ہے اور یہ نسبت صرف قضیہ میں ہوتی ہے، لہٰذا اس تعریف کے اعتبار سے نقیض کا تحقق صرف قضیوں میں ہوگا، نہ کہ تصورات اور مفردات میں۔

اور بعض نے اس طرح تعریف کی ہے: نقیض كل شئ رفعه (سلم العلوم:۲۳) یعنی ہر شئ کی نقیض اس کا رفع (نفی) ہے پس دو چیزیں (خواہ وہ مفرد ہوں یا قضیہ، تصور ہوں یا تصدیق) اگر ان میں سے ایک دوسرے کا رفع (نفی) ہو تو وہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض کہلائیں گی۔ جیسے انسان کا رفع لا انسان ہے اور لا انسان کا رفع انسان ہے (کیوں کہ نفی کی نفی سے اثبات ہو جاتا ہے) پس رفع (لا انسان) نقیض ہے مرفوع (انسان) کی اور مرفوع (انسان) نقیض ہے رفع (لا انسان) کی اور یہ دونوں مفرد (تصور) ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے مفردات (تصورات) کے لیے بھی نقیض ہوں گی۔ صاحب سلم ملا محب اللہ بہاری متوفی ١١١٩ھ فرماتے ہیں: كل أمرين أحدهما رفع الآخر فهما نقيضان... وإن لكل شئ نقيضاً، فما قيل: إن التصورات لانقائض لها فهو بمعنى آخر (وهو التمانع بين الأمرين بحسب الوجود في نفس الأمر) (سلم العلوم:١٢٢، وكذا في كشاف اصطلاات الفنون: ٤/ ٢٣٤)

(للخَلْقِ) أى المخلوقِ من المَلَكِ والإنسِ والجِنِّ بخلاف علم الخالقِ تعالى فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب (ثلثةٌ: الحواسُّ السليمةُ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ) بحكم الإستقراء، ووجهُ الضبط أنَّ السببَ إن كان من خارجٍ فالخبر الصادق وإلا فإن كان آلةً غيرَ مُدرِكٍ فالحواسُّ وإلا فالعقلُ.

ترجمہ: خلق یعنی مخلوق کے لئے فرشتہ، اور انسان اور جنات میں سے، برخلاف اللہ تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ اس کی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ اسباب میں سے کسی سبب سے، تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق، اور عقل، استقراء کے حکم سے، اور وجہ حصر یہ ہے کہ بے شک سبب اگر (مدرِک سے) خارج ہو تو (وہ) خبر صادق ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو اگر وہ ایسا آلہ ہو جو مدرِک کے علاوہ ہو تو (وہ) حواس ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو (وہ) عقل ہے۔

قولہ: للخلق یہ علم کی صفت ہے، اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علم کو خارج کرنا مقصد ہے یعنی یہ بتانا ہے کہ یہاں جو علم کے اسباب بیان کئے جا رہے ہیں یہ علمِ خلق کے اسباب ہیں نہ کہ علمِ خالق تعالیٰ کے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا علم

ذاتی ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہے۔

قوله بحكم الاستقراء: یعنی اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے، استقراء کے معنی تتبع اور تلاش کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ تلاش وجستجو سے علم کے اسباب یہی تین معلوم ہوئے، اور استقراء سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے، کیوں کہ آدمی کا استقراء عموماً تام نہیں ہوتا بلکہ ناقص ہوتا ہے، لہٰذا اسباب علم کا تین میں حصر ظنی ہوگا۔

قوله: وجه الضبط: یعنی اسباب علم کے مذکورہ تین چیزوں میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سبب علم یا تو مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے، اور اگر مدرک سے خارج نہ ہو تو وہ یا تو ایسا آلہ ہوگا جو مدرک کے علاوہ ہے یا عین مدرک ہوگا، اول کا نام حواس ہے اور دوسرے کا نام عقل ہے۔

فائدہ: مدرک کے معنی ہیں ادراک کرنے والا، مدرک حقیقت میں نفس ناطقہ ہوتا ہے، اور عقل اس کے لیے آلہ کے درجہ میں ہے، لیکن مجازاً عقل پر بھی مدرک کا اطلاق کردیا جاتا ہے، کیوں کہ عقل کا نفس ناطقہ سے بہت گہرا تعلق ہے اور اشیاء کے ادراک میں اس کا بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، حتی کہ بعض نے دونوں کو ایک کہا ہے۔

فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو اللّٰه تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تاثيرٍ للحاسّةِ والخبرِ والعقلِ، والسببُ الظاهريُّ كالنار للإحراق هوا لعقلُ لا غيرُ وإنما الحواسُّ والأخبار الاتٌ وطُرُقٌ في الإدراك، والسببُ المُفضِي في الجملة بأن يُخلُقَ اللّٰهُ تعالى فينا العلمَ معه بطريق جَريِ العادة لِيَشْمَلَ المدركَ كالعقلِ والألةَ كالحِسِّ والطريقَ كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا أشياءُ أُخَرُ مِثلُ الوِجدان والحَدَس والتَجْرِبة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے سبب مؤثر تمام علوم میں فقط اللہ تعالیٰ ہیں کیوں کہ تمام علوم اسی کے خلق اور ایجاد سے (حاصل ہوتے) ہیں حاسّہ، اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر، اور سببِ ظاہری جیسے آگ جلانے کے لئے وہ صرف عقل ہے، اور بے شک حواس اور خبریں ادراک کے آلات اور راستے ہیں، اور وہ سبب جو (علم تک) پہونچانے والا ہو کسی بھی درجہ میں بایں طور کہ اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہوں اس کے ساتھ علم کو عادت کے جاری ہونے کے طور پر، تاکہ وہ مدرِک مثلاً عقل، اور آلہ مثلاً حس اور طریق مثلاً خبر (سب) کو شامل ہوجائے، منحصر نہیں

ہے تین میں، بلکہ یہاں کچھ اور بھی چیزیں ہیں مثلاً، وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

لغات وترکیب: لاغیر: لا کے بعد جب غیر کا لفظ بغیر اضافت کے ہوتا ہے تو اس کا اعراب معطوف علیہ کے موافق ہوتا ہے **وأما غير في لا غير فمحلها بحسب المعطوف عليه** (حاشیہ مختصر المعانی ص ۱۹۵) اور یہاں اس کا معطوف علیہ **العقل** ہے جو مرفوع ہے لہذا غیر بھی مرفوع ہوگا۔ اور علامہ ابن حاجبؒ نے اس کو مبنی علی الضم قرار دیا ہے۔ جیسا کہ کافیہ میں ہے: **الظروف ..... كقبلُ وبعدُ وأُجرِيَ مَجراه لا غيرُ** الخ (کافیہ: ۷۶)

الات وطُرُق: اس میں لف نشر مرتب ہے یعنی حواس کا تعلق آلات سے ہے اور طرق کا اخبار سے، **والسبب المفضي**: یہ مبتدا ہے اور **لا ينحصر** خبر ہے، اور **المفضي** کے بعد **إلى العلم** مقدر ہے، اور **في الجملة** کے معنی ہیں مطلقا، کسی درجے میں، کچھ نہ کچھ، یعنی جس کا علم سے کسی بھی طرح کا تعلق ہو خواہ یہ تعلق قوی ہو یا ضعیف، ظاہر ہو یا خفی، قریب ہو یا بعید۔

﴿اسباب علم کو تین میں منحصر قرار دینے پر اعتراض﴾

قوله فان قيل الخ: یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ ماتنؒ کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ سبب سے مراد اگر سبب مؤثر (فاعل حقیقی) ہے تو ایسا سبب تمام علوم میں صرف اللہ تعالی ہیں، اور اگر سبب سے مراد سبب ظاہری ہے جس کو عرف عام میں سبب سمجھا جاتا ہے، جیسے: آگ سبب ظاہری ہے جلانے کا، اور چھری کاٹنے کا، تو ایسا سبب صرف عقل ہے نہ کہ حواس اور اخبار، کیوں کہ عرف میں ادراک کی نسبت عقل ہی کی طرف کی جاتی ہے اور اسی کو علم کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور حواس کی حیثیت تو فقط آلات کی ہے۔ اور اخبار ادراک کے راستے اور ذرائع ہیں۔

اور اگر سبب سے مراد ایسا سبب ہے جو علم تک پہونچانے والا ہو کسی بھی درجے میں یعنی جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عام عادت کے موافق علم کو پیدا فرمادیتے ہوں خواہ وہ سبب ظاہری ہو یا خفی، قریب ہو یا بعید، تو ایسے اسباب تین ہی نہیں بلکہ تین سے زیادہ ہیں، جیسے: وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقل وغیرہ۔

عادت کی تعریف: **قوله بطريق جرى العادة**: جو فعل اللہ تعالیٰ سے بہ کثرت صادر ہوتا رہتا ہے اس کو عادت یا عادت الٰہیہ کہتے ہیں، جیسے آگ سے جل جانا، اور پانی پینے کے بعد پیاس کا بجھ جانا۔

اس جملہ سے شارح علیہ الرحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسباب میں کوئی تاثیر نہیں، بلکہ عادت اللہ یہ جاری ہے کہ جب اسباب وجود میں آتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ علم کو پیدا فرمادیتے ہیں، لہٰذا ایسا ہوسکتا ہے کہ سببِ علم کے پائے جانے کے باوجود اللہ تعالیٰ علم کو پیدا نہ فرمائیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسباب علم سے علم کا تخلف نہیں ہوسکتا۔

وِجدان وہ قوت ہے جس سے معانی باطنہ مثلاً بھوک، پیاس، رنج اور خوشی وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے (ا)

حدس: وہ قوت ہے، جو نظر وفکر کے بغیر ذہن کو تیزی کے ساتھ مبادی سے مطلوب کی طرف متوجہ کردیتی ہے۔

تجربہ: کسی چیز سے کسی خاص اثر کے ظہور کا بار بار مشاہدہ۔ نظر العقل: مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا۔

مبادی: معرِّف اور قیاس کے اجزاء کو کہتے ہیں جن سے وہ مرکب ہوتے ہیں یعنی وہ معلومات تصوریہ یا تصدیقیہ جو نامعلوم تصور یا تصدیق تک پہونچانے والے ہوں۔

مقدمات: قیاس کے اجزاء کو کہتے ہیں یعنی ان معلوماتِ تصدیقیہ کو جو نامعلوم تصدیق تک پہونچانے والے ہیں۔

قلنا: هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والإعراضِ عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لَمَّا وَجدوا بعضَ الإدراكات حاصلة عقيبَ استعمال الحواس الظاهرة التي لاشَكَّ فيها سواءٌ كانت من ذوي العقول أو غيرِهم جعلوا الحواسَّ أحدَ الاسباب. ولما كان مُعظَم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سبباً آخر.

ولمّا لم يَثْبُتْ عندهم الحواسُ الباطنة المسمّاة بالحسِّ المشترك والخيالِ والوهمِ وغيرِ ذلك ولم يتعلّقْ لهم غرضٌ بتفاصيل الحَدْسياتِ والتَجْربياتِ والبديهيات والنظريات وكان مرجِعُ الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يُفْضِي إلى العلم بمجرّد التفاتٍ أو بانضمام حدسٍ او تجربةٍ أو ترتيب مقدماتٍ.

(ا) واضح رہے کہ صاحب نبراس نے وجدان کی یہی تفسیر کی ہے اور یہی تفسیر وہم کی بھی ہے جو حواس باطنہ میں سے ایک ہے، اس صورت میں وجدان اور وہم دونوں ایک ہوجائیں گے، اور وجدانی وہمی ہوگی جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، لیکن عام طور پر وجدان کی تفسیر حواس باطنہ (باطنی قوتوں) سے کی گئی ہے اور وجدانی ان چیزوں کو کہا گیا ہے جو حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ رحمۃ اللہ شرح حجۃ اللہ میں ہے وجدان: بات سمجھنے کی باطنی قوتوں اور خداداد صلاحیتوں کو کہا جاتا ہے، اور وجدانی: ہر وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے نفس سے محسوس کرے یعنی جو باطنی قوتوں سے محسوس ہو (رحمۃ اللہ الواسعہ: ۲ص ۳۸) اور کتاب التعریفات میں ہے۔ الوجدانيات: مايكون مدركة بالحواس الباطنة: ۲۴۶، اور المنجد میں ہے والوجدان: في عرف بعضهم النفس وقواها الباطنه، والوجداني: ما يدرك بالقوى الباطنة.

فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جُوعا وعَطشًا وأنّ الكلَّ أعظمُ من الجزء وأنّ نور القمر مستفادٌ من الشمس وأنّ السقمونيا مسهلٌ وأنّ العالَمَ حادث هو العقلَ وَإنْ كان في البعض باستعانةٍ من الحس.

ترجمہ: ہم کہیں گے یہ مبنی ہے مشائخ رحمہم اللہ کی عادت پر مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریک بینیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ جب انہوں نے پایا بعض ادراکات کو حاصل ہونے والا اُن حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن (کے وجود) میں کوئی شک نہیں ہے، برابر ہے کہ ہوں وہ ذوی العقول کے یا ان کے علاوہ کے، تو انہوں نے حواس کو ایک سبب قرار دیا۔ اور جب کہ معلومات دینیہ کا بڑا حصہ مستفاد تھا خبر صادق سے تو اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور جبکہ ثابت نہیں ہوئے ان کے نزدیک حواس باطنہ جو موسوم ہیں حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ کے ساتھ اور متعلق نہیں تھی ان کی کوئی غرض حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات کے ساتھ، اور تھا ان سب کا رجوع عقل کی طرف تو اس کو تیسرا سبب قرار دیا جو علم تک پہونچاتی ہے محض التفات سے، یا (اس کے ساتھ) حدس یا تجربہ، یا ترتیب مقدمات کے انضمام (ملنے) سے۔

پس انہوں نے سبب قرار دیا اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس ہے اور اس بات کے علم کا کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کے نور سے مستفاد ہے اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے اور اس بات کے علم کا کہ عالم حادث ہے، صرف عقل کو، اگرچہ بعض کے اندر علم حاصل ہوتا ہے حس کی مدد سے۔

لغات وترکیب: جعلوا الحواس: یہ لمّا وجدوا کا جواب ہے، اور جعلوا سببا آخر: یہ لما کان معظم الخ کا جواب ہے، اور جعلوه سبباً ثالثاً: یہ لما لم یثبت کا جواب ہے، "اَنّ لنا جوعا وعطشا": یہ وجدانیات کی مثال ہے، اور "أنّ الكل أعظم من الجزء" یہ بدیہیات کی مثال ہے، اور "اَنّ نور القمر مستفاد من نور الشمس" یہ حدسیات کی مثال ہے اور "أن السقمونيا مسهل" تجربیات کی مثال ہے، اور "ان العالم حادث" نظریات کی مثال ہے، اور ان سب کا عطف پہلے اَنّ یعنی اَنّ لَنَا جوعاو عطشا پر ہے اس لیے یہ سب محلا مجرور ہے۔ هو العقل: یہ مفعول ثانی ہے فجعلوا کا، اور ھو ضمیر فصل حصر کے لیے ہے۔

تدقیقات: باریک اور غامض باتیں جن کو آسانی سے نہ سمجھا جاسکے۔ **السقمونیا**: ایک سبزی اور زردی مائل گوند کا نام ہے جو تلخ ہوتا ہے اور صفراء کا مسہل ہے، **مسہل**: معدے اور آنتوں کو نرم کرنے اور دست لانے والی دوا۔

اعتراض مذکور کا جواب: **قولہ قلنا**: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر جو اعتراض وارد کیا گیا تھا یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب سے مراد تیسری قسم کا سبب ہے، یعنی **السبب المفضی فی الجملہ**، اور ایسے اسباب اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو بلاشبہ تین سے زیادہ ہیں، لیکن مشائخ رحمہم اللہ نے باریک بینی سے کام نہیں لیا، بلکہ مقصد کو پیش نظر رکھا ہے، پس جو اسباب ایسے تھے کہ ان کے ساتھ مقصد وابستہ تھا، اور ان کا وجود قطعی اور یقینی تھا نیز ان کی حیثیت اصل اور بنیاد کی تھی صرف ان کے ذکر پر اکتفاء کیا اور باقی کو نظر انداز فرمادیا۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مشائخ رحمہم اللہ نے دیکھا کہ بہت سی چیزوں کا علم حواس ظاہرہ سے ہوتا ہے جن کے وجود اور سبب علم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے خواہ وہ ذوی العقول مخلوق کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، تو علم کا ایک سبب حواس کو قرار دیا، اور معلومات دینیہ کا بڑا حصہ چونکہ خبر صادق سے مستفاد تھا اس لیے دوسرا سبب خبر صادق کو قرار دیا۔

اور حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں چوں کہ وہ مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات کے ساتھ مشائخؒ کی کوئی غرض متعلق نہیں تھی، نیز ان سب کا مدار عقل پر تھا، اس لئے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو بدیہیات میں محض توجہ سے اور حدسیات میں حدس کے انضمام سے، اور تجربیات میں تجربہ کے انضمام سے، اور نظریات میں ترتیب مقدمات کی مدد سے علم تک پہونچاتی ہے۔

حواس باطنہ کتنے ہیں اور کیا کیا ہیں؟ **قولہ، الحواس الباطنہ**: حواس باطنہ پانچ ہیں۔ (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) متصرفہ (۵) حافظہ (۱) مذکورہ حواس کی تفصیل حاشیہ میں اور نقشہ صفحہ ۸۷ پر ملاحظہ فرمائیں۔

---

(۱) دماغ کے اندر تین بطون یعنی تین خانے ہیں، بطن اول دماغ کے اگلے حصہ میں ہے جو بشکل مثلث ہے اور تینوں بطون میں سب سے بڑا ہے اور بطن ثانی وسط دماغ میں ہے جو بشکل دائرہ ہے، اور تینوں میں سب سے چھوٹا ہے، اور بطن ثالث دماغ کے پچھلے حصہ میں ہے جو بشکل مربع ہے۔

حس مشترک:- وہ قوت ہے جو بطن اول کے اگلے حصہ میں ہے اور حواس ظاہرہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی صورتوں کو قبول کرتی ہے گویا یہ حواس خمسہ ظاہرہ کا مشترک حاصلہ ہے اور حواس ظاہرہ اس کے جاسوس ہیں۔

خیال:- وہ قوت ہے جو بطن اول کے پچھلے حصہ میں ہے یہ حس مشترک کے لئے مثل خزانہ کے ہے یعنی اس کا کام یہ ہے کہ محسوسات کی جو صورتیں حس مشترک میں پہنچتی ہیں یہ ان کو محفوظ کر لیتی ہے تاکہ بوقت ضرورت کام آئیں۔=

حدسیات:-وہ باتیں جوحدس سے معلوم ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر، وہ باتیں جن کی طرف ذہن ایک دم پہنچ جائے، صغریٰ کبریٰ ترتیب دینے کی ضرورت نہ پڑے جیسے چاند کی روشنی سورج سے مستفاد ہے۔

تجربیات:-وہ باتیں جوتجربہ سے معلوم ہوں جیسے سقمونیا کا مسہل (دست آور) ہونا، سقمونیا ایک قسم کا دودھ ہے جوگوند کے مشابہ ہوتا ہے۔

بدیہیات:-وہ باتیں ہیں کہ محض موضوع اور محمول کے ذہن میں آنے سے عقل ان کو مان لے، دلیل کی بالکل ضرورت نہ ہو، جیسے کل کا جز سے بڑا ہونا۔

وجدانیات:-وہ باتیں جووجدان سے معلوم ہوتی ہیں، جیسے: آدمی کوبھوک پیاس لگنا۔

نظریات:-وہ باتیں جونظروفکر سے حاصل ہوتی ہیں، جیسے: عالم کا حادث ہونا

نظروفکر:-مبادی اور مقدمات کوترتیب دینا نامعلوم شی کوحاصل کرنے کے لیے۔

(فالحواسُّ) جمع حاسةٍ بمعنى القوةِ الحاسة (خمسٌ) بمعنى أن العقل حاكمٌ بالضرورة بوجودها، وأمّا الحواسُّ الباطنة التي تُثبِتها الفلاسفة فلاتَتِمُّ دلائلُها على الأصول الإسلامية (السَّمْعُ) وهي قوة مُودَعَةٌ في العَصَب المفروشِ في مُقَعَّرِ الصِماخ تُدرَك بها الأصوات بطريق وصولِ الهواء المتكيِّفِ بكيفيةالصوت إلى الصِماخ بمعنى أن الله تعالىٰ يَخلق الإدراكَ في النفس عند ذلك

ترجمہ: پس حواس جوحاسّہ کی جمع ہے جوقوت حاسّہ کے معنی میں ہے پانچ ہیں، بایں معنی کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے اور بہر حال حواس باطنہ جن کوفلاسفہ ثابت کرتے ہیں توان کے دلائل تام نہیں ہوتے ہیں اسلامی اصول پر (ان میں ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے جورکھ دی گئی ہے اس پٹھے میں جو (کان کے) سوراخ کی گہرائی میں بچھا ہوا ہے، اس سے ادراک کیا جاتا ہے آواز کا اس ہوا کے پہنچنے کے ذریعہ جومتصف ہوتی ہے آواز کی کیفیت کے ساتھ سوراخ تک، بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ نفس میں ادراک کواس وقت پیدا فرمادیتے ہیں۔

= واہم:-وہ قوت ہے جوبطن اوسط کے پچھلے حصہ میں ہے یہ محسوسات کے اندر پائی جانے والی غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جیسے بھوک، پیاس، رنج وغم، غصہ، شجاعت وغیرہ۔

حافظہ:-وہ قوت ہے جوبطن ثالث کے اگلے حصہ میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ واہم جن معانی کا ادراک کرتا ہے یہ ان کومحفوظ رکھتی ہے پس یہ واہم کا خزانہ ہے

متصرفہ:-وہ قوت ہے جوبطن اوسط کے ابتدائی حصہ میں ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ خیال اور حافظہ کی جمع کی ہوئی چیزوں میں سے بعض کوبعض کے ساتھ ملاتی ہے اور بعض کوبعض سے توڑتی ہے۔(معین الفلسفہ:۱۴۳،هداية الحكمة:۴۳،الميبذى مع حاشية عين القضاة:۲۸۱،غياث اللغات:۱۷۹)

لغات وترکیب :الحواس: حاسة کی جمع ہے اور حاسّہ کہتے ہیں اس قوت کو جس کے ذریعہ کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے۔اور کبھی اس کا اطلاق ان اعضاء پر بھی کر دیا جاتا ہے جن میں یہ قوت ہوتی ہے، جیسے: آنکھ، کان وغیرہ، السمع: اس سے پہلے إحداها یا منها محذوف ہے۔ العصب: پٹھا، بدن کے اندر وہ سفید ریشے جن کے ذریعہ اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں۔ مقعّر: بروزن مشرّف: گہرا، گہرائی، تہ، صماخ: کان کا سوراخ، المتکیف: متصف۔

حواس کا پانچ میں حصر عقلی نہیں ہے قوله بمعنی أن العقل الخ ،علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فالحواس خمس کے بعد بمعنی أن العقل الخ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حواس کا پانچ میں حصر عقلی نہیں ہے، یعنی یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں حواس پانچ ہی ہیں اس سے زیادہ نہیں ہوسکتے، بلکہ یہ حصر باعتبار علم کے ہے یعنی جن حواس کا ہم کو علم اور یقین ہے وہ پانچ ہیں، لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں ان کے علاوہ کوئی اور حاسّہ بھی موجود ہو؛ کیوں کہ عدم علم عدم (موجود نہ ہونے) کو مستلزم نہیں ہوتا۔

حواس کو پانچ کہنے پر اعتراض وجواب نیز یہ سوال مقدر کا جواب بھی ہے، وہ سوال یہ ہے کہ حواس کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہرہ (۲) باطنہ ،اور حواس ظاہرہ کی تعداد پانچ ہے، اسی طرح حواس باطنہ بھی پانچ ہیں اور متن میں حواس کا لفظ مطلق ہے جو ہر قسم کے حواس کو شامل ہے لہذا علی الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حواس کا لفظ اگر چہ مطلق ہے لیکن مراد صرف وہ حواس ہیں جن کا وجود بدیہی ہے اور وہ فقط پانچ ہیں جن کو حواس ظاہرہ کہا جاتا ہے، رہ گئے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل اسلامی اصول پر تام نہیں ہیں۔

حواس باطنہ کے دلائل کے تام نہ ہونے کا بیان اب رہی یہ بات کہ حواس باطنہ کے دلائل اسلامی اصولوں پر کیوں تام نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حواس باطنہ کی بنیاد تین باتوں پر ہے (۱) عقل اور نفس مجرد عن المادہ ہیں اور مجرد جزئیات مادیہ کا ادراک نہیں کرسکتا (۲) الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ،یعنی واحد حقیقی (بسیط) سے ایک ہی فعل صادر ہوسکتا ہے (۳) واجب تعالیٰ فاعلِ مختار نہیں ہیں، ان اصولوں کی روشنی میں فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ہم کو ایسی بہت سی چیزوں کا علم ہے جن کا حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں ہوتا جیسے بھوک، پیاس، رنج وخوشی، ڈر خوف وغیرہ اور نفس یا عقل بھی ان کا ادراک نہیں کرسکتی کیوں کہ وہ مجرد ہیں، اور مجرد صرف کلیات کا ادراک کرتا ہے

نہ کہ جزئیاتِ مادّیہ کا، پس ماننا پڑے گا کہ حواس ظاہرہ کے علاوہ کچھ اور حواس ہیں جن کے ذریعہ مذکورہ چیزوں کا علم ہوتا ہے اور وہ پانچ ہیں کیوں کہ کام بھی پانچ ہیں اور ایک سے ایک ہی کام ہو سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ تینوں باتیں اسلامی تعلیمات کی رو سے صحیح نہیں ہیں۔(۱)

﴿قوت سامعہ (سننے کی قوت) کا بیان﴾

قوله السمع وهي قوة مودعة الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ حاسۂ سمع کی تعریف اور اس کے ادراک کی کیفیت کو بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسۂ سمع وہ قوت ہے جو کان کے سوراخ کی تہ میں دماغ سے

---

(۱)قوله: فلايتم دلائلها الخ فإنّا مبنيةٌ على أن النفس لا تُدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لايكون مبدءً الأثرين (إذ على تقدير ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأن الجزئيات لا ترتسم في نفس يلزم القول بالحواس الباطنة لِانّ وجود الأثار المختلفة من اجتماع صُوَر المحسوسات وحفظها وإدراك المعاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وامّا على تقدير بطلانها فيجوز أن يكون النفس الناطقة مبدأً لتلك الأثار المختلفة فلا حاجة إلى اثباتها. حاشيه عبدالحكيم) والكل باطل في الإسلام اى كلُّ واحد من عدم إدراك النفس للجزئيات المادّية بالذات وعدمُ كون الواحد مبدأ الأثرَين باطل لِتاديتهما إلى مايُنافي عقائد الاسلام بان الله تعالىٰ بكل شيء عليم وأن الله تعالىٰ خلق كلَّ شيء. (فالعقيدة الاولىٰ تُبطل قولهم "أن النفس لا تدرك الجزئيات المادّية" والعقدة الثانية تنفي قولهم" الواحدلا يكون مبدأ لأثرَينَ") (الخيالي مع خلاصة الأيوبي :۳۷)

تنبيه: الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة ولنكرها أهل الاسلام، وتوضيحه على ما ذكره المولوى عبدالحكيم، في حاشية الخيالي، في بيان أسباب العلم أن المحققين اتفقوا على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة، وأن نسبة الإدراك إلى قواها نسبة القطع إلى السكين، واختلفوا في أن الصور الجزئية المادية ترتسم فيها أو في آلاتها.

فذهب جماعة إلى أن النفس ترتسم صُوَر الكليات فيها، وصُوَر الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها، بناء على أن النفس بسيطة مجرّدة وتكيفهابالصور الجزئية ينافي بساطتها، فإدراك النفس لها ارتسامها في الاتها، وليس هناك ارتسامان: ارتسام بالذات في الآلات، وارتسام بالواسطة على ما توهم.

وذهب جماعة إلى أن جميع الصور كلية أو جزئية، إنما ترتسم في النفس لأنها المدركة للأشياء، إلا انّ إدراكها للجزئيات المادية بواسطة لابذاتها، وذلك لا ينافي ارتسام الصُوَر فيها،غاية ما في الباب أن الحواس طُرُق لذلك الإرتسام، مثلا: مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر، ولم ترتسم فيها صورته، وإذا فتحت ارتسمت، وهذا هو الحق.

فمن ذهب إلى الأول اثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بدلا رتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها، وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محالٍ، ومن ذهب إلى الثاني نفاها انتهىٰ كلامه. (كشاف: ۱/ ۱٤ ٤حاشيه عبدالحكيم على الخيالي:۳۷)

متصل بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی گئی ہے، جب بھی اجسام کے تصادم سے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس سے اس کے ارد گرد کی فضا متاثر ہوتی ہے اور ہوا میں حرکت اور لہر پیدا ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ صدائی تموج اور ہوائی لہریں کان کے پٹھے تک پہنچتی ہیں تو اس میں رکھی ہوئی قوت اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے۔

حواس کے ذریعہ ادراک کی نوعیت: قولہ بمعنی ان اللہ تعالیٰ الخ: اس سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہوا کے کان کے سوراخ میں پہنچنے سے جو ادراک ہوتا ہے تو ہوا کا کان کے سوراخ میں پہنچنا ادراکِ صوت کے لیے علت نہیں ہے، اسی طرح ہوا کے پہنچنے کے بعد قوت سامعہ بذات خود آواز کا ادراک کرتی ہو، ایسا ہی نہیں بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ نفس میں ادراکِ صوت کو پیدا فرمادیتے ہیں۔(۱)

---

(۱) جاننا چاہئے کہ اسباب سے مسببات کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ اور اشیاء سے جو خواص اور آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ کس طرح ظاہر ہوتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اشیاء کو پیدا فرماتے ہیں تو اس کے ساتھ ساتھ ان میں کچھ آثار و خواص پیدا فرمادیتے ہیں، پھر وہ آثار و خواص ان اشیاء سے خود بخود بطور وجوب و اضطرار کے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہوتا اور نہ وہ آثار و خواص اپنے اسباب وعلل سے جدا ہو سکتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ نے آگ کو پیدا کیا تو اس کے ساتھ اس میں احراق کی خاصیت پید ہوگئی، اب احراق کا عمل آگ کرتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اور یہ اثر آگ سے جدا بھی نہیں ہوسکتا، یہ مذہب باطل ہے کیوں کہ اس سے اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا لازم آتا ہے نیز اس سے معجزہ کا انکار بھی لازم آتا ہے۔

اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ بطور جری عادت کے ہوتا ہے یعنی اسباب اور اشیاء میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ سنت الٰہیہ اور عادت اللہ یہ جاری ہے کہ جب اسباب وجود میں آتے ہیں تو اللہ تعالیٰ مسببات کو پیدا فرمادیتے ہیں، مثلاً جب کسی چیز کو آگ مس کرتی ہے تو اس وقت اس کو اللہ تعالیٰ جلا دیتے ہیں، آگ نہیں جلاتی اور نہ اس میں یہ صلاحیت ہے اسی طرح اگر کوئی کھانا کھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو شکم سیر کر دیتے ہیں، کھانا شکم سیر نہیں کرتا اور نہ اس میں اس کی صلاحیت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اسباب کا مسببات کے وجود میں کسی بھی درجہ میں کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اسباب کے پائے جانے کے وقت الگ سے اللہ تعالیٰ مسببات کو پیدا فرمادیتے ہیں۔

اور ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسباب اور اشیاء بذات خود تو مؤثر نہیں، لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ اسباب کے ساتھ مسببات کا اور اشیاء کے ساتھ آثار و خواص کا کوئی جوڑ اور تعلق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسباب اور اشیاء کے اندر مختلف قسم کی تاثیرات رکھی ہیں، مثلاً آگ کے اندر جلانے کی اور زہر کے اندر مارنے کی، اور کھانے کے اندر شکم سیری کی، پس آگ جلاتی ہے اور کھانا شکم سیر کرتا ہے مگر خدا کے حکم سے اور اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی تاثیر کی بنا پر، اور یہ تاثیر ہمہ وقت دست قدرت میں ہوتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس کو سلب کر لیتے ہیں۔

یہی مذہب حق ہے اور کتاب وسنت کے زیادہ موافق ہے (معارف السنن: ۱/۱۴۲، درس ترمذی: ۱/۲۲۱، رحمۃ اللہ الواسعہ: ۱/۶۸۶، ۲۲۲، تحفۃ الألمعي: ۱/۲۳۶))

(والبصرُ) وهي قوةٌ مُودعةٌ في العصبتَين المجوّفتين اللّتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأدّيان إلى العينَين تُدرَك بها الأضواءُ والألوانُ والأشكال والمقاديرُ والحركاتُ والحُسن والقُبحُ وغيرُ ذلك مما يخلق الله تعالىٰ إدراكَها في النفس عند استعمال العبدِ تلك القوّةَ.

(والشّمُّ) وهي قوة مُودعةٌ في الزائدتَين النابتتَين في مُقدَّم الدماغ الشبيهتَين بحَلمَتَي الثدي تُدرَك بها الروائحُ بطريق وصول الهواء المُتكيِّفِ بكيفية ذي الرائحةِ إلى الخَيشوم.

(والذّوقُ) وهي قوة مُنبثّةٌ في العَصَب المفروش على جِرم اللسانِ يُدرَك بها الطعومُ بمخالَطةِ الرُّطوبةِ اللُعابِيَّةِ التي في الفَمِ بالمَطعوم ووُصولِها إلى العصب.

(واللَّمسُ) وهي قوة مُنبثّة في جميع البَدَن تُدرَك بها الحرارةُ والبرودةُ والرُّطوبةُ واليُبوسَةُ ونحوِ ذلك عند التَّماسِّ والإتصالِ به.

ترجمہ: اور بصر ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو ودیعت کردی گئی ہے ان دو کھوکھلے پٹھوں میں جو باہم ملتے ہیں (مقدمِ دماغ میں) پھر دونوں جدا ہوجاتے ہیں پھر دونوں پہنچتے ہیں دونوں آنکھوں میں، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ روشنی اور رنگوں، اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ کا، جس کے ادراک کو اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں نفس میں بندے کے استعمال کرنے کے وقت اس وقت کو۔

اور شم ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو رکھ دی گئی ہے ان دو بوٹیوں میں جو اُگی ہوئی ہیں دماغ کے اگلے حصہ میں جو مشابہ ہیں سرِ پستان کے، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ بوؤں کا اس ہوا کے پہنچنے کے ذریعہ جو متصف ہوتی ہے بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ ناک کے بانسہ تک۔

اور ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو بچھا ہوا ہے زبان کے ظاہری حصہ پر، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ مزوں کا اس رطوبت لعابیہ کے ملنے سے جو منھ میں ہوتی ہے مطعوم کے ساتھ، اور اس کے پہنچنے سے پٹھے تک۔

اور لمس ہے، اور یہ وہ قوت ہے جو پھیلی ہوتی ہے پورے بدن میں ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ گرمی، اور سردی اور تری، اور خشکی وغیرہ کا بدن کے ساتھ اس کے مس ہونے اور ملنے کے وقت۔

لغات وترکیب: المجوّفتین: مُجوّفة کا تثنیہ جس کے معنی ہیں کھوکھلا، اندر سے خالی، فتأدّیان: پھر دونوں

پہنچتے ہیں، تفعُّل سے تثنیہ مونث ہے، ایک تا حذف ہوگئی ہے اصل میں فتتأدّیان تھا، الزائدتین: زائدة کا تثنیہ بمعنی گوشت کی بوٹی، الشبیھتین: شبیه کا تثنیہ بمعنی مشابہ، حَلَمَتَی: حَلَمة کا تثنیہ بمعنی سر پستان۔ الثَّدی: پستان، ذی الرائحة: بووالی چیز، الخیشوم: ناک کی جڑ، آخری حصہ، منبثّة: منتشر، پھیلی ہوئی، اِنبثاث سے اسم فاعل۔ جِرم: جسم، ووصولها إلی العصب: اس کا عطف مخالطة الرطوبة پر ہے، التَّماس: مس ہونا، ملنا، تفاعل سے مصدر ہے۔

قولہ والبصر: یہاں سے حاسۂ بصر (دیکھنے کی قوت) کو بیان کررہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ دماغ کے اگلے حصے سے دو کھوکھلے (جوف دار) پٹھے اس طرح نکلتے ہیں کہ آگے چل کر دونوں قریب ہوتے گئے ہیں اور پیشانی پر پہنچ کر دونوں مل جاتے ہیں پھر صلیبی شکل میں ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے دونوں آنکھوں میں پہنچ جاتے ہیں اور دونوں کے ملتقیٰ (سنگم) کو مجمع النور کہتے ہیں، اسی میں دیکھنے کی قوت رکھ دی گئی ہے اور یہیں سے روشنی دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے۔

بقیہ حواس کی تفصیل ترجمے سے ظاہر ہے اس لیے تشریح کی ضرورت نہیں، مزید تفصیل کے لیے اردو میں معین الفلسفه (صفحہ:۱۴۱) اور عربی میں المیبذی (صفحہ:۱۰۹) اور اس کی شروح دیکھیں۔

(وبكل حاسّة منها) أي من الحواس الخمس (تُوْقَفُ) أي يُطّلع (على ما وُضِعَتْ هي) تلك الحاسةُ (له) يعني أن الله تعالىٰ قد خلق كُلًا من تلك الحواس لإدراك أشياءَ مخصوصةٍ كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يُدرَكُ بها ما يدرك بالحاسة الأُخرىٰ

وأمّا أنه هل يجوز ذلك؟ ففيه خِلاف بين العلماءِ والحقُّ الجوازُ لِمَا أنَّ ذلك بمَحْضِ خَلقِ الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق اللّٰهُ عقيبَ صَرفِ الباصرة إدراكَ الأصواتِ مثلا.

فإن قيل: ألَيْستِ الذائقةُ تُدرِكُ حلاوةَ الشيءِ وحرارتَه معا؟ قلنا: لا، بل الحلاوةُ تُدرَكُ بالذوق، والحرارةُ باللمسِ الموجود في الفم واللسان.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی حواسِ خمسہ میں سے ہر حاسّہ کے ذریعہ جانا جاتا ہے اس چیز کو جس کے لیے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی بے شک اللہ نے ان حواس میں سے ہر حاسہ کو پیدا فرمایا ہے مخصوص مخصوص چیزوں کے ادراک

کے لیے جیسے حاسۂ سمع کو آواز کے لیے اور ذوق کو طعوم کیلئے اور شم کو بوؤں کے لئے، نہیں ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ ان چیزوں کا جن کا ادراک کیا جاتا ہے دوسرے حاسہ سے۔

اور بہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اور حق بات جواز ہے، اس وجہ سے کہ یہ (یعنی ہر حاسہ سے مخصوص چیزوں کا ادراک) محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہے حواس کی تاثیر کے بغیر، پس یہ بات محال نہیں کہ اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیں قوت باصرہ کو پھیرنے کے بعد مثلاً آواز کے ادراک کو۔

پس گر کہا جائے کہ: کیا قوت ذائقہ ادراک نہیں کرتی ہے شی کی حلاوت اور اس کی حرارت کا ایک ساتھ؟ ہم کہیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت مدرک (معلوم) ہوتی ہے ذوق کے ذریعہ، اور حرارت (معلوم) ہوتی ہے لمس کے ذریعہ جو موجود ہے منھ اور زبان میں۔

ہر حاسہ کا عمل متعین ہے ایک کا کام دوسرا نہیں کرتا **قولہ وبکل حاسّۃ الخ:** حواسّ خمسہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ماتن (امام نسفی) رحمہ اللہ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ ان حواسِ خمسہ سے ہر ایک کا عمل اور کام متعین ہے یعنی اللہ پاک نے ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لیے پیدا فرمایا ہے مثلاً: حاسّہ سمع کو آواز کے ادراک کے لیے، اور حاسہ ذوق کو طعوم کے ادراک کے لیے، پس جو حاسہ جس چیز کے ادراک کے لیے پیدا کیا گیا ہے اس سے اسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، اور ایک حاسہ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا ادراک دوسرے حاسّہ سے نہیں ہوتا۔

ایک حاسّہ جس کا ادراک کرتا ہے دوسرے حاسّہ سے اس کا ادراک ممکن ہے؟

قولہ وھل یجوز الخ: اوپر تو یہ بتایا کہ ہر حاسّہ کا عمل متعین ہے اور ایک حاسّہ جو کام کرتا ہے وہ دوسرا حاسّہ نہیں کرتا، اب یہ بیان کررہے ہیں کہ کیا یہ جائز اور ممکن ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک حاسہّ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا دوسرے حاسّہ سے ادراک ہوجائے؟ تو اس میں اختلاف ہے، فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا، یہ ناممکن ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے، اور یہی مذہب حق ہے؛ کیوں کہ حواس کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے اس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو پھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ مثلاً آواز کے ادراک کو پیدا فرمادیں، اور حاسہ بصر کے ذریعہ آواز کا ادراک ہوجائے۔

ایک اعتراض: قولہ فإن قيل الخ اوپر ماتن رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کا ادراک ہوتا ہے جس کے لیے وہ متعین ہے اور ایک حاسہ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا ادراک دوسرے حاسہ سے نہیں ہوتا، اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ ایک حاسہ سے جس کا ادراک ہوتا ہے اس کا دوسرے حاسہ سے ادراک نہیں ہوتا، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قوت ذائقہ جو زبان میں ہوتی ہے وہ شی کی حرارت اور اس کی حلاوت دونوں کا ایک ساتھ ادراک کر لیتی ہے حالاں کہ حرارت ملموسات میں سے ہے اور حلاوت مذوقات میں ہے، یعنی حرارت کے ادراک کے لیے قوت لامسہ کو وضع کیا گیا ہے اور حلاوت کے ادراک کے لیے قوت ذائقہ کو پیدا کیا گیا ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ زبان میں جس طرح قوت ذائقہ ہوتی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی ہوتی ہے، پس حلاوت کا ادراک تو قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور حرارت کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ، ایسا نہیں ہے کہ ایک ہی حاسہ دونوں کا ادراک کرتا ہے۔

(والـخبرُ الـصادقُ) أی المطابقُ للواقع فإنَّ الخبر کلامٌ یکون لِنِسْبتِه خارجٌ تُطَابِقُه تلك فیکون صادقا، أو لا تطابقه فیکون کاذبا، فالصدقُ والکذبُ علی هذا من أوصاف الخبر.

وقـد یُقالان بمعنی الإخبارِ عن الشیٔ علی ما هو به أو لا علی ما هو به أی الإعلامُ بنسبةٍ تامةٍ تُطابِقُ الـواقِعَ أو لا تُطابقه فیکونانِ مِنْ صفات المُخْبِرِ، فَمِنْ هٰهنا یقع فی بعض الکُتُبِ: الخبر الصادقُ بالوصف، وفی بعضها: خبرُ الصادقِ بالإضافة.

(علی نوعینِ) أحدهما الخبرُ المتواترُ سُمِیَّ بذلك لِمَا أنه لا یقع دفعةً بل علی التعاقُبِ والتوالی (وهو) أی (۱) الـخبـرُ (الثابت علی أَلْسِنَةِ قومٍ لا یُتصوَّر تَوَاطُؤُهم) أی لا یُجَوِّزُ العقلُ توافُقَهم (علی الکذبِ) ومصداقُه وقوعُ العلمِ من غیر شبهةٍ.

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لیے کہ خبر وہ کلام ہے جس کی نسبت کوئی خارج ہوتا ہے جس کے وہ (نسبت) مطابق ہوتی ہے تو وہ (کلام) صادق ہوتا ہے یا وہ اس کے مطابق نہیں ہوتی ہے تو وہ

(۱) لفظ "ای" مطبوعہ نسخوں میں ہے مگر متعدد مخطوطہ نسخے میں نے دیکھے ان میں یہ لفظ نہیں ہے۔

(کلام) کاذب ہوتا ہے پس صدق اور کذب اس تفسیر کی بنا پر خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

اور کبھی وہ دونوں بولے جاتے ہیں کسی شی کی خبر دینے کے معنی میں، (جو ہو) اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ (نفس الامر) میں متصف ہے یا نہ ہو اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ (نفس الامر) میں متصف ہے، یعنی کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا جو مطابق نہ ہو اس کے، پس وہ دونوں مخبر کی صفات میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے بعض کتابوں میں الخبر الصادق وصف کے ساتھ واقع ہوا ہے، اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ ہے۔

دو قسموں پر ہے ان میں ایک خبر متواتر ہے، اس کا یہ نام رکھا گیا اس وجہ سے کہ اس کا وقوع نہیں ہوتا ہے دفعۃً بلکہ یکے بعد دیگرے آنے اور پے بہ پے واقع ہونے کے طور پر۔ اور وہ یعنی خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبان پر ثابت ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل جائز قرار نہ دے، اور اس کی دلیل علم کا حصول ہے بغیر کسی شبہ کے۔

قولہ: المطابق للواقع یہ خبر صادق کی تفسیر ہے۔

نسبت کی اقسام اور صدق و کذب کی تعریف: قولہ فان الخبر کلام الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلام خبری کے اندر موضوع اور محمول کے درمیان ایجابی یا سلبی نسبت ہوتی ہے جس پر وہ کلام دلالت کرتا ہے جس کو نسبت کلامیہ کہا جاتا ہے، اسی طرح اس سے الگ خارج اور نفس الامر میں (یعنی اس کلام سے الگ) بھی ان دونوں کے درمیان ایجابی یا سلبی نسبت ہوتی ہے جس کو خارج اور واقع یا نسبت خارجیہ اور نسبت واقعیہ کہا جاتا ہے، پس اگر نسبت کلامیہ جو خبر کے اندر ہوتی ہے نسبت خارجیہ و واقعیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ایجابی ہوں یا دونوں سلبی ہو، تو یہ صدق ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو یعنی ایک ایجابی اور دوسری سلبی، تو یہ کذب ہے۔

پس شارح رحمہ اللہ کے قول: "یکون لنسبته خارج تطابقه تلك" میں نسبت سے مراد نسبت کلامیہ ہے جو کلام خبری کے اندر ہوتی ہے، اور خارج سے مراد نسبتِ خارجیہ و واقعیہ ہے جو خارج اور نفس الامر میں ہوتی ہے اور تطابقہ کی ضمیر منصوب خارج کی طرف راجع ہے اور تلك: تطابق کا فاعل ہے اور اس کا مشار الیہ نسبت خارجیہ ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ: خبر صادق کو بعض مرکب توصیفی قرار دیتے ہیں یعنی صادق کو خبر کی صفت بناتے

ہیں جیسا کہ یہاں، اور بعض مرکب اضافی کی شکل میں خبر الصادق کہتے ہیں، اس صورت میں صادق مخبر کی صفت ہوگا جو محذوف ہے اصل عبارت اس طرح ہوگی خَبَرُ الْمُخْبِرِ الصَّادِقِ۔ اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ صدق اور کذب کی تعریفیں دو طرح سے کی جاتی ہیں بعض نے تو اس طرح تعریف کی ہے: صدق الخبر مطابقته للواقع و كذبه عدمها (کمافی مختصر المعانی) یعنی خبر میں جو نسبت ہوتی ہے اس کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا۔

اور بعض اس طرح تعریف کرتے ہیں: الإخبار عن الشيء على ما هو به أو لا على ما هو به یہ تعبیر مختصر ہے مفصل تعبیر یہ ہے: الصدق: هو الإخبار عن الشيء كائنا على ما هو متصف به في نفس الأمر، والكذب: هو الإخبار عن الشيء لايكون على ما هو متصف به في نفس الأمر "اس میں شی سے مراد نسبت تامہ ہے اور ما سے مراد ایجاب وسلب کی کیفیت ہے اور هو کا مرجع شی ہے اور به کی ضمیر راجع ہے ما کی طرف اور مطلب یہ ہے کہ کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو ہو اس کیفیت پر جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے یہ صدق ہے۔

اور کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو نہ ہو اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے کذب ہے۔

پہلی تعریف چونکہ مطابقت اور عدم مطابقت سے کی گئی ہے جو در حقیقت نسبت کی صفت ہے لیکن نسبت چونکہ خبر کا جز ہے اور خبر اس پر مشتمل ہوتی ہے اس اعتبار سے صدق اور کذب کو خبر کے اوصاف میں سے قرار دینا صحیح ہے۔ اور دوسری تعریف اخبار کے لفظ سے کی گئی ہے جو مخبر کا فعل ہے اس کے اعتبار سے صدق و کذب مخبر کی صفات میں سے ہوں گے۔

قوله: على نوعين: یعنی خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول علیہ السلام۔

خبر متواتر کی وجہ تسمیہ: قوله سُمِّي بذلك: یعنی خبر متواتر کو متواتر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ تواتر کے معنی وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنے کے ہیں اور خبر متواتر کا وقوع بھی دفعۃً نہیں ہوتا بلکہ یکے بعد دیگر جب بہت سے لوگ اس کی خبر دیتے ہیں تب اس کا وقوع ہوتا ہے۔

خبر متواتر کی تعریف: خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے نقل کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہو جانا متصور نہ ہو۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: قوله اى لا يجوز العقل الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ

ہے کہ تصور تو ہر چیز کا ہوسکتا ہے یہاں تک کہ محال کا بھی، لہذا ماتن رحمہ اللہ کا توافق علی الکذب کے متصور ہونے کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں توافق علی الکذب کے متصور ہونے سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کو جائز قرار نہ دے اور اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ اس کی صحت وصداقت کا کامل یقین ہوجائے۔

متواتر ہونے کا مدار یقین کے حصول پر ہے نہ کہ راویوں کی مخصوص تعداد پر:

قوله ومصداقه وقوع العلم الخ: مصداق اسمِ آلہ کا صیغہ ہے یہاں پر مُصدِّق اور دلیل کے معنی میں ہے، اور اس جملہ سے شارح رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لیے رُواۃ وناقلین کی کوئی مخصوص تعداد شرط نہیں، جیسا کہ بعض نے چار کی، بعض نے پانچ کی، بعض نے سات کی، بعض نے دس کی، بعض نے بارہ کی، بعض نے بیس کی، بعض نے چالیس کی اور بعض نے ستّر کی شرط لگائی ہے، بلکہ راجح قول میں متواتر ہونے کا اصل دارومدار اس پر ہے کہ راوی (نقل کرنے والے) اتنے زیادہ ہوں کہ ان کی خبروں سے یقین حاصل ہوجائے، پس جس خبر سے سننے والے کو کامل یقین حاصل ہوجائے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہوگی، اور جس سے کامل یقین حاصل نہ ہو تو اس کو متواتر نہیں کہیں گے اگر چہ اس کے رواۃ وناقلین بہت ہوں۔

(وهو) بالضرورة (مُوجب للعلم الضروري كالعلمِ بالملوكِ الخاليةِ في الأزمِنَةِ الماضيةِ والبُلدانِ النائيةِ) يَحتمل العطفَ على الملوكِ وعلى الأزمِنَة، والأول أقرب وإن كان أبعدَ، فههنا أمرانِ: أحدهما أنّ المتواتر موجِب للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد مِن أنفسِنا العِلمَ بوجود مكة وبَغْدادَ وإنَّه ليس إلّا بالأخبار. والثاني أنّ العلمَ الحاصلَ به ضروري وذلك لإنه يَحصُل للمُستدِلِّ وغيرِه حتى الصِبيانِ الذين لا اهتداءَ لهم إلى العلم بطريق الاكتسابِ وترتيب المقدمات.

ترجمہ: اور وہ (خبر متواتر) بداہۃً علم ضروری کو ثابت کرنے والی ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور بلادِ بعیدہ کا علم، یہ احتمال رکھتا ہے عطف کا ملوک پر اور آزمنہ پر، اول (معنی کے اعتبار سے) زیادہ قریب ہے اگر چہ (لفظ کے اعتبار سے) زیادہ دور ہے۔

پس یہاں دو باتیں ہیں: ایک یہ کہ خبر متواتر علم (یقین) کو واجب کرنے والی ہے اور یہ بدیہی طور پر؛

کیوں کہ ہم اپنے دلوں میں مکہ مکرمہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں، اور بلاشبہ یہ نہیں (حاصل ہوا) ہے مگر خبروں ہی سے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ بے شک وہ علم جو متواتر سے حاصل ہوتا ہے ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ حاصل ہو جاتا ہے اہلِ استدلال کو بھی اور اس کے علاوہ کو بھی، یہاں تک ان بچوں کو بھی جن کے اندر اکتساب اور ترتیبِ مقدمات کے ذریعہ علم تک پہنچنے کی سمجھ اور صلاحیت نہیں ہوتی۔

لغات: الخالية: گذرے ہوئے، البُلدان: مفرد، البَلْدَة و البَلَدُ: شہر، جگہ، النائية: دور، الاكتساب: مقدمات کو ترتیب دینا، ترتیب مقدمات کے ذریعے غیر حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا۔

قوله وهو بالضرورة موجب الخ: یہاں سے امام نسفیؒ یہ بتارہے ہیں کہ خبر متواتر بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے، یعنی اس سے بغیر نظر وفکر کے یقین حاصل ہو جاتا ہے جیسے زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور کے شہروں کا علم اور یقین جو ہم کو حاصل ہے یہ خبر متواتر ہی کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔

قوله يحتمل العطف الخ یعنی ماتن رحمہ اللہ کا قول و البلدان النائية اس کا عطف الملوك الخالية پر بھی ہوسکتا ہے اور الازمنة الماضية پر بھی، لیکن پہلا احتمال معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے اگرچہ لفظ کے اعتبار سے زیادہ دور ہے، اس لیے کہ اس صورت میں دو مثالیں ہو جائیں گی، اور دوسری صورت میں ایک ہی مثال ہوگی، نیز دوسری صورت میں الخالية في الازمنة الماضية، اور البلدان النائية ان دونوں میں سے ایک کا لغو ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم تواتر ہی سے حاصل ہوا ہے خواہ بلاد بعیدہ کے ہوں یا قریبہ کے، لہٰذا اس کو بلاد بعیدہ کے ساتھ مقید کرنا لغو ہوگا۔ اسی طرح بلاد بعیدہ کے بادشاہوں کا علم بھی خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے خواہ وہ زمانہ ماضی کے ہوں یا حال کے، لہٰذا اس کو الخالية في الأزمنة الماضية کے ساتھ مقید کرنا بے سود ہوگا۔

خبر متواتر کا مفید یقین ہونا بدیہی ہے: قوله فههنا أمران: یعنی ماتن رحمہ اللہ کے قول وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري کے اندر دو دعوے ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم اور یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ بالکل بدیہی بات ہے جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ ہم اپنے دلوں میں مکہ مکرمہ اور بغداد، وغیرہ کے موجود ہونے کا یقین محسوس کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین ہم کو خبر متواتر ہی سے حاصل ہوا ہے۔

خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے: دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، نظری اور استدلالی نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ علم جس طرح ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جن کے اندر نظر و استدلال کی صلاحیت ہوتی ہے، اسی طرح ان کے علاوہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی جن کے اندر نظر وفکر اور ترتیبِ مقدمات کے ذریعہ علم حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اگر یہ علم نظری ہوتا تو ان لوگوں کو حاصل نہ ہوتا جن کے اندر نظر و استدلال کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔

وامَّا خبر النصارى بقتل عيسىٰ عليه السلام واليهودِ بِتابيدِدينِ موسىٰ عليه السلام فتواتُرُه ممنوعٌ. فإن قيل: خبر كُلِّ واحدٍ لا يُفيدُ إلاّ الظنَّ، وضَمُّ الظنِّ إلى الظَّن لا يُوجب اليقينَ. وأيضاً جوازُ كذبِ كلِّ واحد يُوجبُ جوازَ كذبِ المجموعِ لأنَّه نفس الآحاد، قلنا: ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد كقُوّة الحَبْلِ المؤلَّفِ من الشَّعراتِ.

ترجمہ: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل سے متعلق ہے اور یہود کی خبر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کے مؤبّد (دائمی و غیر منسوخ) ہونے سے متعلق ہے تو اس کا متواتر ہونا ممنوع ہے۔

پس اگر کہا جائے ہر خبر واحد نہیں فائدہ دیتی ہے مگر ظن کا، اور ایک ظن کو دوسرے ظن سے ملانا نہیں واجب کرتا ہے یقین کو، اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کو؛ اس لئے کہ وہ عینِ آحاد ہے،

ہم کہیں گے بسا اوقات اکٹھے ہونے کی حالت میں وہ قوت ہوتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی ہے جیسے کہ رسّی کی قوت جو بہت سے بالوں سے مرکب ہو۔

خبر متواتر کو مفیدِ علم ویقین کہنے پر اعتراض اور اس کا جواب: قولہ اَمَّا خَبَرُ النَّصَارَى الخ یہ خبر متواتر کے مفیدِ یقین ہونے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نصاریٰ کا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینا اور یہود کا دین موسوی کے ابدی اور غیر منسوخ ہونے کی خبر دینا خبر متواتر ہے اس کے باوجود ہم کو اس کا یقین نہیں ہے بلکہ اس کے جھوٹے ہونے کا یقین ہے اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید للعلم نہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہم کو تسلیم نہیں، اول کا تو اس لیے کہ جس وقت یہود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کرنا چاہتے تھے اس وقت نصاریٰ تو خوف کی وجہ سے ان کے پاس مجتمع نہ تھے صرف مخالفین یعنی یہود موجود تھے سواوّلاً وہ بھی قلیل تھے جو تواتر کے لیے کافی نہیں، ثانیاً تصرف الٰہی سے ایک شخص ان کا ہم

شکل بنادیا گیا جس کی وجہ سے خود ان کو اشتباہ ہوگیا۔ اور بقول بعض علماء: حاضرین کے غلط خبر اُڑا دینے کی وجہ سے غائبین پر معاملہ مشتبہ ہوگیا۔ بہرحال مشاہدہ نہ رہا، ثالثاً ان کا دشمن ہونا یہ خود جائز قرار دیتا ہے ان کے توافق علی الکذب کو پس شرائط تواتر مفقود ہیں (بیان القرآن پ ۳ ر رکوع ۱۴)

اور ثانی کا متواتر ہونا اس لیے تسلیم نہیں کہ ایک وقت یہود پر ایسا بھی گذرا ہے کہ دنیا سے وہ بالکل ختم ہوگئے تھے بس گنے چنے چند آدمی منتشر طور پر بچ گئے تھے اور یہ اس وقت ہوا تھا جب بخت نصر بادشاہ نے ان کا قتل عام کیا تھا پس تواتر کی شرط یہاں بھی نہیں پائی جاتی ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب: فَـاِنْ قِيْـلَ خَبَـرُ كُـلِّ وَاحِـدٍ :یہ خبر تواتر کے مفید للعلم ہونے پر دوسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر متواتر اخبار احاد کا مجموعہ ہوتی ہے اور خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے تو ایسی بہت سی خبریں یقین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہیں؟ نیز ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال ہوتا ہے تو جو خبر ایسی بہت سی خبروں کا مجموعہ ہوگی (جیسے خبر متواتر) لامحالہ اس میں بھی یہ احتمال ہوگا۔

قلنا الخ : جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماعی صورت میں وہ قوت پیدا ہوجاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے: بہت سے بالوں اور دھاگوں سے بٹی ہوئی رسّی میں وہ قوت پیدا ہوجاتی ہے جو الگ الگ ہر بال میں نہیں ہوتی۔

فإن قيل: الضرورياتُ لا يقع فيها التفاوتُ والإختلافُ ونحن نَجِدُ العِلمَ بكونِ الواحِدِ نصفَ الإثنينِ أقوى من العلم بوجود إسكَنْدَرَ. والمتواتِرُ قد أنكَرَتْ إفادتَه العِلمَ جماعةٌ من العُقلاءِ كالسُّمَنيةِ والبَرَاهِمَةِ.

قلنا: هذا ممنوعٌ بل قد يَتفاوَتُ أنواعُ الضروري بواسطةِ التفاوُتِ في الإلفِ والعادةِ والمُمارَسَةِ والإخطارِ بالبالِ وتصوراتِ أطرافِ الأحكامِ وقد يُختلفُ فيه مُكابَرَةً وعِنادًا كالسُّوفَسْطائيةِ في جميعِ الضرورياتِ.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہیں واقع ہوتا ہے تفاوت اور اختلاف، حالاں کہ ہم ایک کے دو کا نصف ہونے کے علم کو زیادہ قوی پاتے ہیں سکندر کے وجود کے علم سے، اور خبر متواتر تحقیق کہ انکار کیا ہے اس کے افادہ علم کا عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سُمَنیہ اور براہمہ۔

ہم کہیں گے یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ کبھی ضروری کی اقسام بھی مختلف ہوتی ہیں، اُنس، عادت، مشق اور دل میں

اور کبھی تصورات میں تفاوت ہونے کے واسطے سے ۔ اور کبھی متصور ہونے اور احکام کے اطراف (موضوع ومحمول) کے تصورات میں تفاوت ہونے کے واسطے سے ۔ اور کبھی اس میں اختلاف واقع ہوتا ہے تکبر اور عناد کی وجہ سے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام ضروریات میں۔

لغات: اِسکندر: روم کے ایک مشہور بادشاہ کا نام جس نے ایشیا کا بیشتر حصہ فتح کیا تھا، بعضے اس کو ذوالقرنین بھی کہتے ہیں مگر تحقیق یہ ہے کہ ذوالقرنین اور ہے۔ اسکندر کو سکندر (بغیر الف کے) بھی بولا جاتا ہے (لغات کشوری وفیروز اللغات فارسی)، الإلف: اُنس، الفت، العادۃ: ہر وہ کام جس کو آدمی اتنا زیادہ کرے کہ وہ بلا تکلف صادر ہونے لگے، اور عادت اس فعل کو بھی کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے اتنا زیادہ صادر ہو کہ عقل اس کے خلاف کو مستبعد سمجھنے لگے، جیسے آگ لگنے سے جل جانا اور زہر کھانے سے مرجانا، الممارسة: مشق کرنا، مہارت پیدا کرنا، الإخطار: یاددلانا، دل میں کسی بات کو متحضر کرنا، البال: دل، الأطراف: اس سے مراد محکوم اور محکوم علیہ یعنی موضوع اور محمول ہیں، مکابرہ: ناحق محض تکبر کی وجہ سے کسی بات کا انکار کرنا عناد: عداوت اور دشمنی کی وجہ سے کسی بات کا انکار کرنا۔

خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہونے پر ایک اعتراض: فَاِنْ قِيلَ الضَّرُوْرِيَّاتُ : اور ماقبل میں علامہ تفتازانیؒ نے متن کی شرح کرتے ہوئے دو باتیں بیان فرمائی تھیں جن میں دوسری بات یہ تھی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ علوم ضروریہ میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا، لہٰذا خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم اگر ضروری ہوتا تو وہ دوسرے علوم ضروریہ کے مساوی ہوتا اور اس میں اختلاف بھی نہ ہوتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ مثلاً ایک کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو جو علم ضروری ہے ہم سکندر کے وجود کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے، اس سے تفاوت ثابت ہوگیا۔ اور خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے کا بعض نے انکار بھی کیا ہے جیسے سمنیہ اور براہمہ، اس سے اختلاف ثابت ہوگیا۔

السُّمَنِيَّة : یہ ہندوستان کے بت پرستوں کی ایک جماعت ہے جو خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کرتی ہے، گجرات کے مشہور مندر سومناتھ کی طرف اور بقول بعض سُمَن نامی بت کی طرف منسوب کر کے سمنیہ کہا جاتا ہے۔

بَرَاهِمَة: یہ بھی ہندوستان کے کافروں کی ایک جماعت ہے اور یہ لفظ بُرہام یا برہمن کی جمع ہے جو ان کا کوئی سردار یا بت تھا۔

اعتراض مذکور کا جواب: قلنا جواب کا حاصل یہ ہے کہ علوم ضروریہ میں تفاوت اور اختلاف کا نہ ہونا ہم کو تسلیم

نہیں، بلکہ ان میں اُنس وعادت، مشق واستعمال اور اطراف احکام یعنی موضوع اور محمول کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے، جن باتوں سے آدمی مانوس اور آشنا ہوتا ہے اور وہ آدمی کے مشق واستعمال میں ہوتی ہیں ان کا علم اقویٰ ہوتا ہے بہ نسبت اُن باتوں کے جوایسی نہ ہوں، اسی طرح جن احکام کے اطراف یعنی موضوع اور محمول کا تصور آدمی کو پورے طور پر ہوتا ہے اس کو آدمی زیادہ واضح پاتا ہے بہ نسبت ان کے جوایسے نہ ہوں۔ اسی طرح ضروریات میں، تکبر اور عناد کی وجہ سے اختلاف بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ کا اختلاف ہے تمام ضروریات میں۔

(والنوع الثانی خبر الرسول المؤیَّدِ)أی الثابتِ رسالتُه (بالمعجزة) والرسولُ إنسان بعثه اللّٰه تعالیٰ إلی الخَلق لتبلیغ الأحکامِ وقد یُشترَط فیه الکتابُ بخلاف النبی فإنه أعمُّ، والمعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة قُصِد به إظهارُ صدق من ادَّعی انّه رسول اللّٰه تعالیٰ.

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جو مؤید ہو یعنی جس کی رسالت ثابت ہو معجزہ سے، اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہو مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لیے، اور کبھی شرط لگائی جاتی ہے اس میں کتاب کی، برخلاف نبی کے اس لئے وہ زیادہ عام ہے، اور معجزہ وہ شئی ہے جو عادت کے خلاف ہو جس سے ارادہ کیا گیا ہو اس شخص کی سچائی کے اظہار کا جو یہ دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

قولہ: النوع الثانی خبر الرسول: خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔

﴿نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق﴾

جاننا چاہئے کہ نبی وہ انسان ہے جس پر وحی آتی ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنا پیغام اپنے بندوں تک پہونچانے کے لیے اس کو مبعوث فرمایا ہو۔ اور رسول کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات دونوں میں تساوی مانتے ہیں ماتنؒ اور شارحؒ کی رائے بھی یہی ہے اس صورت میں نبی کی جو تعریف ہے وہی تعریف رسول کی ہوگی۔ اور بعض کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، جمہور کی یہی رائے ہے ان کے نزدیک رسول کے لئے نئی کتاب یا نئی شریعت ضروری ہے اور نبی کے لئے یہ ضروری نہیں۔ اور بعض لوگ رسول کو نبی سے عام مانتے ہیں، اس طور پر کہ نبی صرف انسان ہوتا ہے اور رسول انسان کے علاوہ فرشتہ بھی ہوتا ہے مگر ان تمام اقوال میں سے ہر ایک پر کوئی نہ کوئی اشکال ہوتا ہے، اس سلسلے میں راجح بات یہ ہے کہ نبی عام ہے رسول سے، نبی تو وہ انسان ہے جس پر وحی آتی ہو اور پیغام رسانی کا کام

اس کے سپرد کیا گیا ہو۔ اور رسول وہ ہے جس کو منصب نبوت کے ساتھ کوئی خاص شرف اور امتیاز بھی عطا کیا گیا ہو، خواہ وہ شرف و امتیاز نئی کتاب یا نئی شریعت کا ہو یا جداگانہ امت کی طرف مبعوث ہونے کا ہو یا کسی خاص طرح کے معجزے کا ہو (فوائد عثمانی ص ۴۱۲ رسورہ مریم آیت: ۵۱، نعمت المنعم: ۱۱)

فائدہ: اس مسئلے کی پوری تحقیق و تفصیل ایک رسالے میں ہے جو اس کتاب کے آخر میں ملحق ہے۔

معجزہ، کرامت اور استدراج وغیرہ کی تعریف: تعریف سے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ دو الفاظ ہیں ایک عادت، دوسرا خلاف عادت۔ جو فعل اللہ تعالیٰ سے بہ کثرت صادر ہوتا رہتا ہے اس کو عادت یا عادت الٰہیہ اور سنت جاریہ کہتے ہیں اور جو فعل اللہ تعالیٰ سے کسی حکمت و مصلحت سے اس کی عام عادت و سنت کے خلاف ظاہر ہوتا ہے اس کو خلافِ عادت یا خارقِ عادت کہتے ہیں، جیسے آگ سے کسی چیز کا جل جانا اور زہر کھانے سے کسی کا مر جانا یہ بہ کثرت ہوتا رہتا ہے یہ عادت اللہ ہے، لیکن اگر کبھی ایسا ہو کہ کوئی زہر کھائے اور نہ مرے یا آگ لگے اور نہ جلے یا بغیر آگ کے جل جائے تو اس کو خارق عادت کہا جائے گا۔

پس معجزہ اللہ تعالیٰ کا وہ فعل ہے جو اس کی عام عادت کے خلاف ہو جس کو کسی مدعیٔ نبوت و رسالت کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا گیا ہو۔

اور اگر کوئی خلاف عادت چیز نبی سے بعثت سے پہلے ظاہر ہو تو اس کو اِرْهَـــاص کہتے ہیں۔ اور اگر غیر نبی سے اتباعِ نبی کی برکت سے ظاہر ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر کسی کافر و مشرک یا فاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ (۱)

---

(۱) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجزات اور خوارقِ عادات کے موضوع پر محققانہ کلام فرمایا ہے جو نہایت بصیرت افروز ہے، عام افادہ کی غرض سے قدرے اختصار کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔

قدرت اور عادت: یہ دو لفظ ہیں جن کا فرق ان کے سادہ مدلول ہی سے ہُویدا (ظاہر) ہے۔ ایک ہے کام کی قدرت (یعنی کر سکنا)، اور ایک ہے اس کی عادت (یعنی کرتے رہنا)، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

اسباب سے مسبب کا پیدا کرنا خدا کی عادت ہے۔ اور بلا سبب کے مسبب بنا دینا قدرت کا کام ہے مثلاً جس طرح آگ سے جلانا اور بچے کو رحمِ مادر سے نکالنا، اس کی عام عادت ہے۔ اسی طرح اس کے برخلاف رحم اور نطفے کے توسط کے بغیر انسان پیدا کرنا، اور آگ کے بغیر جلا دینا، یا آگ سے وصفِ احراق سلب کر لینا یہ بھی اس کی قدرت میں داخل ہے۔ قدرت اور عادت کی اِس تفریق کے وقت ایک اور بات بھی یاد رکھنی چاہئے، عادت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) عادتِ مستمرہ عامہ (۲) عادتِ موقّتہ خاصّہ

عادتِ عامہ مستمرہ سے میری مراد وہ عادت ہے، جس کا استعمال بہ کرّات و مرّات (بار بار) جلد جلد اکثر اور بیش تر اوقات میں ہوتا رہتا ہے اور اِس کے بالمقابل عادتِ خاصہ موقّتہ وہ ہوگی، جس کا تجربہ گاہ بہ گاہ نادر مواقع میں ہوا کرے۔=

مثلاً ایک شخص کو ہم دیکھتے ہیں کہ بڑا نرم خو، حلیم الطبع اور بُردبار ہے، ہزار گالیاں سننے اور اشتعال دلانے پر بھی اُسے غصہ نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود بارہا یہ بھی تجربہ کیا گیا ہے کہ جب کبھی مذہب پر حملہ ہو یا اُس کے سامنے پیغمبر علیہ السلام کی بات کی ادنیٰ سی توہین کی جائے، اُس وقت غصے سے بے تاب ہوکر آپے سے باہر ہو جاتا ہے۔ تو توہین کے وقت اُس کی یہ سخت گیری اگرچہ اُس کی عام عادت (بُردباری اور عفو ودرگذر) کے مخالف ہے، لیکن وہ بجائے خود اُس کی ایک خاص اور مستقل عادت ہے جس کے تجربے کا موقع گاہ بہ گاہ اُس کے اسباب مہیا ہونے پر ملتا رہتا ہے۔

یا جیسے زید ہمیشہ سے قمیص پہننے کا عادی ہو، مگر عید کے روز ہمیشہ اچکن (شیروانی) پہنا کرے، تو گو اچکن کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زید کی عام عادت کے خلاف ہے، مگر ایک حیثیت سے یہ بھی اس کی عادت میں داخل ہے۔

یاد رکھو، جس چیز کا نام ہم مُعجزہ رکھتے ہیں، وہ بھی ایک فعل اللہ تعالیٰ کا ہے، جو اُس کی عام عادت کے گو خلاف ہو، مگر عادت خاصہ کے خلاف نہیں ہوتا، بلکہ اس کے موافق ہوتا ہے، کیوں کہ خاص اوقات میں، مخصوص مُصالح کی بنا پر، عام عادت کو چھوڑ کر خوارق و مُعجزات کا ظاہر کرنا، یہ بھی حق تعالیٰ کی خاص عادت ہے۔ یاد رکھئے کہ مُعجزہ خدا کا فعل ہوتا ہے، اُس کو نبی کا فعل سمجھنا سخت غلطی ہے۔

خدائی فعل انسانی اَفعال سے بداہتاً ممتاز ہوتا ہے۔

اور خدائی فعل اور بندوں کے اَفعال میں بلاشبہ نُمایاں امتیاز ہوتا ہے۔ خدائی کام کی نقل بندہ اُتارتا ہے، لیکن عاقل مُبصِر کو اصل اور نقل میں کبھی التباس بھی نہیں ہوسکتا۔

گلاب خدا کا بنایا ہوا ہے۔ اب تم بھی کاغذ وغیرہ کے پھول بناتے ہو۔ تمہارے پھول ایک پانی کا چھینٹا پڑ جائے، تو تمہاری صنعت کا سارا پھول کھل جاتا ہے، لیکن قُدرتی پھول پر پانی گرتا ہے، تو اُس میں اور زیادہ صفائی اور تازگی محسوس ہوتی ہے۔ اِنسان جانداروں، درختوں، پھولوں کی تصویریں کھینچ لیتا ہے، مگر مچھلی کی آنکھ، مکھّی کا پر، مچھر کی ٹانگ بلکہ ایک جو کا دانہ تمام عالم بھی مل کر نہیں بنا سکتا، لاکھوں کُنبے، کروڑوں بیل بوٹے دنیا کے صَنّاع (کاریگر) بناتے ہیں، مگر مچھر کا ایک پر بنانے سے بالکل عاجز ہیں۔ لَنْ یَّخْلُقُوا ذُبَاباً وَّلَوِ اجْتَمَعُوا لَه. (حج:۷۳)

اسی کا نام خدائی فعل ہے۔ اور جب ایسا فعل بدونِ توسّط اُن اسباب کے، جو اُس کی تکوین (ایجاد) کے لئے مُتعارَف ہیں، کسی مدعیٔ نبوت کے ہاتھوں پر ظاہر ہو، اُس کا نام مُعجزہ ہو جاتا ہے۔

مُعجزہ کوئی فن نہیں: پس جب یہ ثابت ہوا کہ مُعجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، جو بدُون تعاطی اسباب کے (یعنی اسباب اختیار کیے بغیر) ظہور پزیر ہو، تو دوسرے خدائی کاموں کی طرح اُس میں بھی کسی صانع کی صنعت کو دخل نہیں ہو سکے گا۔ بنا بریں، تنجیم (علم نجوم)، کہانت، مسمریزم، سحر، شعبدہ بازی کی طرح مُعجزہ کوئی فن نہیں، جو تعلیم و درس سے حاصل ہوتا ہو۔ یہ فُنون سیکھنے سے حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن مُعجزہ میں نہ تعلیم و تعلم ہے، نہ انبیاء کا کچھ اختیار اس میں چلتا ہے، نہ مُعجزہ صادر کرنے کا کوئی خاص ضابطہ اور قاعدہ اُن کو سکھلایا جاتا ہے کہ جب چاہیں ویسا عمل کر کے ویسا ہی مُعجزہ دکھلا دیا کریں۔

بلکہ جس طرح ہم قلم لے کر لکھتے ہیں اور بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلم لکھتا ہے اور فی الحقیقت اُس کو لکھنے میں کوئی اختیار نہیں ہوتا یہی صورت مُعجزہ کی بھی ہے۔ ایسا نہیں کہ انبیاء جس وقت چاہیں، مثلاً انگلیوں سے پانی کے چشمے جاری کر دیں، بلکہ جس وقت اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ مُقتضی ہوتی ہے، جاری ہو سکتے ہیں۔ برخلاف فُنونِ سحریہ وغیرہ کے، جو تعلیم و تعلّم سے حاصل کیے جاتے ہیں۔ اُن میں جس =

وقت چاہیں، قواعدِ مقررہ اور خاص خاص اعمال کی پابندی سے یکساں نتائج اور ایک ہی طرف کے آثار وکیفیت دکھلائے جاسکتے ہیں، مگر آج تک مدعیانِ نبوت (انبیاءِ کرام) کی طرف سے کوئی درس گاہ معجزہ سیکھنے سکھانے کی نہ بنی، نہ کوئی قاعدہ اور ضابطہ ممہد (مقرر و مدون) ہوا، نہ کوئی کتاب تنجیم، مسمریزم، سحر کی طرح معجزات سکھلانے والی تصنیف کی گئی، بلکہ وہ خدا کا فعل ہوتا ہے، جو تمام دنیا کو تھکا دیتا ہے۔ اگر افعال میں سے ہے، تو اُس جیسے فعل سے دنیا عاجز ہے۔ اور اگر اقوال میں سے ہے، تو اُس جیسے کلام سے تمام دنیا کے بولنے والے مجبور اور درماندہ ہیں۔ رسول کے اختیار یا قدرت کو بھی اس میں پورا دخل نہیں۔

چناں چہ جب موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت دی اور عصا کا معجزہ دکھلایا، اُس کا جواب دینے کے لیے فرعون نے بڑے بڑے ساحروں کو جمع کیا اور وہ بھی موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں اپنی لاٹھیاں اور رسیاں لے کر پہنچ گئے۔ وہ سمجھے ہوئے تھے کہ موسیٰ بھی ہمارے ہم پیشہ ساحر ہیں، اسی لیے کہا: اِمَّا اَنْ تُلْقِيَ وَاِمَّا اَنْ نَّكُوْنَ نَحْنُ الْمُلْقِيْنَ ۔ یعنی پہلے تم ڈالو گے یا ہم؟ مگر موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ: تم پھینکو۔ جب انہوں نے اپنی لاٹھیاں اور رسّیاں پھینکیں اور وہ چلتے ہوئے سانپ نظر آنے لگے، تو: فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى۔ موسیٰ علیہ السلام اپنے دِل میں ڈرے؛ حالاں کہ اگر وہ بھی پیشہ وَر ساحر ہوتے، تو ڈرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

شیخ اکبرؒ (محی الدین ابن عربی قدس سرہ) فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر یہ خوف کیوں طاری ہوا؟ اور کیوں طاری کیا گیا؟ یعنی خوف کا منشا کیا تھا اور اُس کے طاری کیے جانے میں کیا حکمت تھی؟ اگر کہا جائے کہ سانپوں کی صورت دیکھ کر ڈر گئے، تو موسیٰ علیہ السلام جیسے پیغمبر کو ان لاٹھیوں اور رسّیوں سے کوئی خوف نہیں ہوسکتا تھا۔ خصوصاً جب کہ اِسی نوعیت کے اعلیٰ خوارق کا تجربہ بھی دو مرتبہ کر چکے تھے۔ پہاڑ پر جو واقعہ "اِلقاءِ عصا" کا ہوا، اُس پر "لاتخف" سن چکے تھے؛ کیوں کہ وہاں بھی خائف ہوئے۔ وَلّٰى مُدْبِرًا وَّلَمْ يُعَقِّبْ جس کے جواب میں کہا گیا: لَا تَخَفْ، اِنِّيْ لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُوْنَ ۔ اے موسیٰ! مت ڈرو، یہاں انبیا ڈرا نہیں کرتے۔ پھر دوسری مرتبہ فرعون کے سامنے لاٹھی ڈال کر بھی دیکھ چکے تھے۔

شیخؒ فرماتے ہیں کہ پہلی دفعہ پہاڑ پر بشری خوف تھا، جو کہ وہیں نکل چکا تھا۔ اب دوسری دفعہ ساحرین کے مقابلے میں طاری ہوا، یہ اس وجہ سے کہ موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے کہ میرے ہاتھ میں کوئی طاقت اور قدرت نہیں، کہیں ساحرین کی اِس شعبدہ بازی کے سامنے حق کا کلمہ پست نہ ہو جائے اور بے خوف لوگ اِن جھوٹے کرشموں کو دیکھ کر فتنے میں نہ پڑ جائیں؛ چناں چہ جواب میں ارشاد ہوا:

لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى: ڈرو مت! تم ہی سربلند ہو کر رہو گے۔

یہ تو خوف کا منشا تھا، آگے اس کی حکمت بیان فرماتے ہیں کہ جب ڈر گئے، اور ڈرے ہوئے آدمی پر خوف اور گھبراہٹ کے جو آثار پیدا ہوتے ہیں، اُن کو محسوس کر کے ساحرین سمجھے کہ یہ ہمارے پیشے کا آدمی ہرگز نہیں، یا کم از کم اِس کو کوئی ساحرانہ عمل معلوم نہیں، جس سے ہمارے مقابلے میں قلب کو مطمئن رکھ سکے، اس کے بعد موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا ڈالا، جو باذنِ اللہ تمام جادوں کے سانپوں کو نگل گیا؛ تو ساحرین نے یقین کرلیا کہ یہ سحر سے بالاتر کوئی اور حقیقت ہے، وہ سب بے اختیار سجدے میں گر پڑے اور چلا اٹھے کہ ہم بھی موسیٰ اور ہارون کے پروردگار پر ایمان لاتے ہیں۔ فرعون نے بہت کچھ دھمکیاں دیں اور خوف زدہ کرنا چاہا، مگر اُن کا جواب صرف یہ تھا:

فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ ط اِنَّمَا تَقْضِيْ هٰذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ط اِنَّآ اٰمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطٰيٰنَا وَمَآ اَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ ط وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى (طٰہٰ: ۷۲) ترجمہ: جو کچھ تجھے فیصلہ کرنا ہے کر گزر۔ تو صرف اِسی دنیا کی (چند روزہ) زندگی کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ ہم تو اپنے پروردگار پر ایمان لاچکے ہیں، تاکہ وہ ہماری خطائیں اور اُن ساحرانہ حرکتوں کو معاف فرمائے، جو تو نے ہم سے زبردستی کرائیں۔ اور اللہ سب سے بہتر اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔

=

(وهو) أي خبر الرسول (يوجِب العلمَ الاستدلاليَ) أي الحاصِلَ بالاستدلالِ أي النظرِ في الدليل وهو الذي يُمكِن التوصُّل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوبٍ خبريٍ. وقيل: قولٌ مؤلَّفٌ مِن قضايا يستلزم لذاته قولا آخرَ، فَعَلَى الأول الدليلُ على وجود الصانعِ هو العالَمُ، وعلى الثاني قولُنا: العالَمُ حادثٌ، وكل حادثٍ فله صانع.

وأما قولُهم: "الدليل هو الذي يلزَمُ من العلم به العِلْمُ بشيئٍ آخر" فبالثاني أوفقُ.

ترجمه: اور وہ یعنی خبر رسول علمِ استدلالی کو واجب کرتی ہے یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل

الحاصل: حق تعالیٰ شانہ کا جو فعل عام سُنَنِ طبعیہ کے سلسلے میں (یعنی فطرت کے مقررہ قوانین کے مطابق) ظہور پزیر ہو، وہ اس کی عام سنت اور عادت کہلاتا ہے اور جو اسباب سے علاحدہ ہو کر کسی خاص مصلحت اور حکمت کے اقتضا سے ظاہر ہو، وہ خرقِ عادت ہے۔ اور یہی خرقِ عادت جب کسی شخص کے دعوائے نبوت اور تحدّی (چیلنج) کے بعد اُس سے یا اُس کے کہنے کے موافق صادر ہو، یہ معجزہ ہے جو من جانب اللہ اُس کے دعوے کی فعلی تصدیق ہے۔

معجزہ، کرامت، اِرہاص: لیکن اِسی کے مشابہ کوئی خرقِ عادت اگر کسی نبی کے متعلق اُس کے دعوائے نبوت یعنی بعثت اور تحدّی سے پہلے ظاہر ہو، اُس کو اِرہاص کہتے ہیں اور کسی غیر نبی کے ہاتھ پر، اتباعِ نبی کی برکت سے، اِس قسم کے خارقِ عادات نشانات دکھلائے جائیں، تو اُس کا نام کرامت ہے۔

کرامت اور استدراج کا فرق: ہاں، ایک چیز ان تینوں کے سوا اور ہے جس کو متکلمین کی زبان میں استدراج کہتے ہیں۔ یعنی وہ خوارقِ عادت، جو گاہ بہ گاہ کسی بدکار، گمراہ، فاسق یا کافر مشرک اور مکذِّبِ انبیا کے ہاتھ سے ظاہر ہوتے ہیں، اگر چہ یہ خوارق بھی صورتاً اُن خوارق سے مشابہ ہو سکتے ہیں، جن کا نام ہم نے کرامات رکھا ہے، لیکن سمجھنے والوں کے نزدیک اِن دونوں میں ایسا ہی فرق ہے، جیسا کہ نجیب الطرفین (صحیح النسب) مولود اور ولد الزنا میں، کہ بہ ظاہر دونوں بچے یکساں شکل وصورت رکھتے ہیں۔ اور حسی طور پر دونوں ایک ہی طرح کی حرکت وعمل کا نتیجہ ہیں۔ مگر محض اِس لئے کہ اُن میں سے ایک بچہ فعلِ حرام کا نتیجہ اور دوسرا عملِ مشروع وطیب کا ثمرہ ہے، ہم پہلے کے تولد کو مذموم اور قابلِ نفرت اور دوسرے کی ولادت کو محمود اور موجبِ مسرت وابتہاج سمجھتے ہیں۔

ٹھیک اِسی طرح جو خوارقِ عادات، اتباعِ رسول اور خدائے واحد کی پرستش کا نتیجہ ہوں، وہ کراماتِ اولیا کہلاتے ہیں، جن کے مبارک ومحمود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس کے برخلاف جو خوارق، اتباعِ شیطان، عبادتِ غیر اللہ، فسق وفجور کے ثمرات ہوں؛ اُن کا نام استدراج اور تصرفِ شیطانی ہے۔ اور اسی وجہ سے ہمارا یہ خیال ہے کہ ہم صرف کرامات سے ولی کو نہیں پہچان سکتے ہیں؛ بلکہ ولی سے کرامات کو پہچانتے ہیں۔ اور یہ بڑے شکر کا مقام ہے کہ حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے ہم کو اِس قسم کے فروق تلقین فرما کر التباسِ حق بالباطل سے محفوظ رکھا ہے۔ واللہ ولی التوفیق۔

اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اتباعه وأرِنا الباطل باطِلاً وارزُقنا اجْتِنَابَهٗ بِحُرْمَةِ نَبِيِّكَ وَحَبِيْبِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ (مقالاتِ عثمانی: ۱۸۰ تا ۱۹۰ ملخصاً)

میں نظر (غور وفکر) کرنے سے، اور دلیل وہ ہے جس میں نظر صحیح کے ذریعہ مطلوب خبری کے علم تک پہنچنا ممکن ہو، اور کہا گیا ہے: (دلیل) ایسا مرکب کلام ہے جو چند قضیوں سے مرکب ہو جو مستلزم ہو اپنی ذات کی وجہ سے دوسرے قول کو، پس پہلی تعریف کی بنا پر صانع کے وجود پر دلیل وہ عالم ہے، اور دوسری تعریف کی بنا پر ہمارا قول:
العالم حادث، و کل حادث فله صانع ہے۔
اور بہر حال ان کا قول دلیل وہ وہ ہے جس کے علم سے لازم آئے دوسری شی کا علم، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

قولہ وھو ای خبر الرسول الخ یعنی خبر رسول سے جو علم خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے: شارح (علامہ تفتازانی) فرماتے ہیں: یعنی جو استدلال سے حاصل ہو۔ حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ یہ تعریف بعض کے نزدیک ہے اور بعض نے استدلال کی تعریف اور استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور وفکر کرنے کو۔ اقامۃ الدلیل سے کی ہے۔ **وقال المولوی عصام الدین فی حاشیة شرح العقائد: والأولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل، بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى. وبالجملة فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الأصوليين والمتكلمين، وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا ۔**
(کشاف: ۱۳۶/۲)

دلیل کی تعریف: شارح نے اس کی تین تعریفیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تعریف: دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر وفکر سے مطلوب خبری کے علم تک پہنچنا ممکن ہو اس میں مطلوب خبری کی جو قید ہے اس سے معَرِّف نکل جائے گا کیونکہ اس سے جو مطلوب حاصل ہوتا ہے وہ خبری نہیں ہوتا ہے۔

دوسری تعریف: قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر: یہ تعریف مناطقہ کی ہے۔ قول کہتے ہیں مرکب کو اور مؤلف کہتے ہیں اس مرکب کو جس کے اجزاء میں مناسبت ہو، پس یہ قول سے اخص ہے۔ اور قضایا جمع ہے قضیہ کی، یہاں پر جمع سے مراد مافوق الواحد ہے، یستلزم کی قید سے استقراء اور تمثیل خارج ہو جائیں گے کیوں کہ یہ دونوں کسی علم کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ ان سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور لذاتہ کا مطلب ہے خود بخود، کسی اور بات کو ملائے بغیر، اس سے وہ قیاس نکل جائے گا جو کسی مقدمہ خارجیہ کے ساتھ مل کر دوسرے

قول کو مستلزم ہوتا ہے۔ جیسے قیاسِ مساوات (۱)

اور قول آخر سے مراد مطلوب اور نتیجہ ہے۔ مطلوب، مدعی اور نتیجہ میں اتحاد ذاتی اور فرق اعتباری ہے استدلال سے پہلے اس کو مطلوب کہتے ہیں۔ اور استدلال کے وقت مدعی اور استدلال کے بعد نتیجہ کہا جاتا ہے۔

اس تفصیل کے بعد تعریف کا حاصل یہ ہے کہ دلیل دو یا دو سے زیادہ قضیوں سے مل کر بننے والا وہ کلام ہے جو بذات خود مستلزم ہو کسی دوسرے قول کو۔ پہلی تعریف کی رو سے صانع کے وجود پر دلیل صرف عالم ہوگا کیوں کہ اس کے احوال میں غور کرنے سے صانع کے وجود کے علم تک پہنچنا ممکن ہے۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صانع کے وجود پر دلیل، ہمارا یہ قول ہوگا: ''اَلْعَالَم حَادِث و کل حادث فله صانِعٌ'' کیوں کہ یہ ایسا قول ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہے اور بذات خود مستلزم ہے دوسرے قول (للعالَمِ صانع) کو۔

تیسری تعریف: دلیل وہ شی ہے جس کے علم سے لازم آئے دوسری شی کا علم۔ یہ تعریف بھی مناطقہ کی ہے اور بقول شارح یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ لزومِ علم میں دونوں مشترک ہیں، برخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں علم تک پہنچنے کو صرف ممکن قرار دیا گیا ہے۔

وأمّا كونه مُوجبا للعلم فللقطع بأنّ من أظهر اللّٰه تعالىٰ المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتىٰ به من الأحكام، وإذا كان صادقا يقع العلمُ بمضمونها قطعاً.

وأمّا أنّه استدلاليٌّ فلتِوقُّفِه على الاستدلال واستحضارِ أنّه خبرٌ من ثبت رسالتُه بالمعجزات و كل خبرِ هذا شانُه فهو صادق و مضمونُه واقعٌ.

ترجمہ: اور بہر حال اس کا علم کو واجب کرنے والی ہونا تو اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ بے شک وہ شخص جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمادیا اس کی تصدیق کیلئے رسالت کے دعوے میں، وہ سچا ہوگا ان احکام میں جن کو لیکر وہ آیا ہے، اور جب وہ سچا ہوگا تو ان کے مضمون کا علم حاصل ہوجائے گا قطعی طور پر۔

اور بہر حال بے شک وہ استدلالی ہے تو اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے استدلال پر اور اس بات کے

(۱) قیاس مساوات وہ قیاس ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جس میں پہلے قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع ہوتا ہے، جیسے: ہمارا قول اَمساوٍ لبَ (اَ مساوی ہے ب کا) وَبَ مُساوٍ لجَ (اور بَ مساوی ہے جَ کا) اس میں پہلے قضیہ کا محمول مساو ہے اور اس کا متعلق بَ ہے اور یہی دوسرے قضیہ کا موضوع ہے، جب ان دونوں قضیوں کے ساتھ ایک مقدمہ خارجیہ کو ملایا جائے کہ مساوی المساوی مساوٍ له، تو اس وقت نتیجہ مطلوب یہ: اَ مُساوٍ لجَ حاصل ہوگا۔

استحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہے، اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو تو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقع (صحیح اور ثابت) ہوتا ہے۔

خبر رسول کے مفیدِ علم ہونے کی دلیل: قولہ واما کولہ موجبا: یہاں سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ماتن (امام نسفی) رحمہ اللہ کے قول "وھو یوجب العلم الاستدلالی" کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول میں دو باتوں کا دعویٰ فرمایا ہے: ایک تو یہ کہ خبر رسول علم (یقین) کا فائدہ دیتی ہے۔ اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم نظری واستدلالی ہوتا ہے، ضروری نہیں ہوتا۔

پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ رسول وہ ہوتے ہیں جن کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہو دعوی رسالت میں ان کی تصدیق کرنے کے لیے تو ایسی صورت میں جو احکام شرعیہ وہ لے کر آئے ہوں گے ان میں وہ لامحالہ سچے ہوں گے، اور جب وہ ان میں سچے ہوں گے تو سامع کو ان احکام کے مضمون کے صحیح اور واقعی ہونے کا یقین حاصل ہو جائے گا۔

خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہونے کی دلیل: قولہ: واَمّا انّہ اِستدلالیّ یہ دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلال اور ترتیبِ مقدمات پر موقوف ہوتا ہے بایں طور کہ یہ اس رسول کی خبر ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہے (یہ ہوا صغریٰ) اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو (کہ اس کے راوی کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہو) تو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقعی ہوتا ہے (یہ ہوا کبریٰ)، پس جب یہ دونوں باتیں مستحضر ہوں گی تو اس وقت خبر رسول سے علم اور یقین حاصل ہوگا، لہٰذا یہ علم استدلالی ہوگا۔

(والعلم الثابتُ بہ) أیْ بخبر الرسول (یُضاھِی) أی یُشابِہ (العلمَ الثابتَ بالضرورۃ کالمحسوساتِ والبدیھیاتِ والمتواتراتِ (فی التَّیقُّنِ) أیْ عدمِ احتمال النقیض (والثَّباتِ) أیْ عدمِ احتمال الزوالِ بتشکیکِ المُشَکِّكِ، فھو علم بمعنی الإعتقادِ المطابق الجازِمِ الثابتِ؛ وإلا لکان جَھلا أو ظنًّا أو تقلیداً.

ترجمہ :اور وہ علم جو اس سے یعنی خبرِ رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ مشابہ ہوتا ہے اس علم کے جو بداھۃً حاصل ہوتا ہے، جیسے محسوسات، اور بدیہیات، اور متواترات (کا علم) یقینی ہونے میں یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثابت ہونے میں یعنی مشکک کی تشکیک سے زوال کا احتمال نہ ہونے میں، پس وہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی

ہیں ہے جو (واقع کے) مطابق ہو، اور جازم وثابت ہو، ورنہ وہ جہل ہوگا، یا ظن، یا تقلید۔

لغات وترکیب: المحسوسات، وہ چیزیں جو حواس ظاہرہ سے معلوم ہوتی ہیں، البدیہیات: وہ باتیں جن کو عقل تسلیم کرلے محض موضوع اور محمول کے ذہن میں آنے سے۔ المعواترات: وہ باتیں جو خبر متواتر سے معلوم ہوئی ہوں، المُشَکِّك: شک میں ڈالنے والا، الاعتقاد المطابق: وہ اعتقاد جو واقع کے مطابق ہو، الجازم: جس میں فی الحال جانب مخالف کا احتمال نہ ہو، الثابت: جس میں آئندہ بھی جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یعنی جو مشکک کی تشکیک سے بھی زائل نہ ہو، جھلاً: اس سے مراد جہل مرکب ہے اور جہل مرکب اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور ظن وہ اعتقاد ہے جس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہو۔ اور تقلید وہ اعتقاد ہے جو ثابت نہ ہو یعنی جو مشکِک کی تشکیک سے زائل ہوسکتا ہو۔ فی التیقن: یہ یُضاھی کا متعلق ہے، اور الثبات کا عطف التیقن پر ہے۔

خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم، علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے: قولہ العلم الثابت: ماقبل میں ماتن (امام نسفیؒ) نے یہ بات بیان کی تھی کہ خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، اس سے کسی کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید وہ ظن کے معنی میں ہو کیوں کہ استدلال کے اندر غلطی کا امکان رہتا ہے اس لیے یہاں سے ماتنؒ اس خیال کی تردید کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے بلکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے تیقن اور ثبات میں۔

تیقن کے اصل معنی ہیں: یقینی ہونا۔ اور یقین کہتے ہیں اس اعتقاد کو جو جازم، واقع کے مطابق اور ثابت ہو یعنی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے والا نہ ہو۔ اور ثبات کے معنی ہیں: ثابت ہونا یعنی مشکک کی تشکیک سے زائل نہ ہونا، اس تفصیل کی روشنی میں تیقن کے بعد ثبات کا ذکر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے اس لیے شارحؒ نے تیقن کی تفسیر عدمِ احتمال النقیض سے کی، یعنی تیقن یہاں پر صرف جازم ہونے کے معنی میں ہے اس لیے اس کے بعد ثبات کا ذکر لغو نہیں ہے۔

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول قلنا: الكلام فيما عُلِم أنّه خبر الرسول سُمِع مِنْ فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إنْ أمْكَنَ. وأمّا خبرُ الواحد فانما لم يُفِدِ العلمَ لِعروضِ الشبهة في كونه خبرَ الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصلُ به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات و الحِسيّات، لا استدلاليا.

قلنا: العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبرَ الرسول عليه السلام لأن هذا المعنى هو الذي تَوَاتَرَ الأخبارُ به، وفي المسموع مِنْ في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراكُ الالفاظ وكونها كلامَ الرسول صلى الله عليه وسلم، والاستدلاليُّ هو العلمُ بمضمونه وثبوتِ مدلولِه.

مثلا: قوله عليه السلام: "البينةُ على المدعي واليمينُ على من أنكَرَ" عُلِم بالتواتر أنّه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري، ثم عُلِم منه أنّه يجبُ أَنْ تكون البينة على المُدَّعِي وهُو استدلالي.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تو صرف متواتر میں ہوگا پس وہ لوٹے گی قسم اول کی طرف، ہم کہیں گے: گفتگو اس خبر میں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ بے شک وہ خبر رسول ہے (خواہ) وہ سنی گئی ہو ان کے منہ سے یا وہ ان سے متواتر ہو کر آئی ہو یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعے سے اگر ممکن ہو۔

اور بہر حال خبر واحد تو بے شک وہ علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس کے خبر رسول ہونے میں۔

پھر اگر کہا جائے: پس جب وہ متواتر ہوگی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا، جیسا کہ یہی حکم ہے باقی متواترات اور حسیات کا، نہ کہ استدلالی۔

ہم کہیں گے: علم ضروری متواتر میں وہ اس کے رسول علیہ السلام کی خبر ہونے کا علم ہے، اس لیے کہ یہی معنی وہ شئی ہے جس کے ساتھ خبریں متواتر ہوتی ہیں اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن (زبان) مبارک سے سنی ہوئی ہو؛ وہ الفاظ کا ادراک اور اس کے کلام رسول ﷺ ہونے کا علم ہے۔ اور علم استدلالی وہ اس کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کا علم ہے۔

مثلاً: آپ علیہ السلام کا قول: "البينة على المدعي واليمين على من انكر" تواتر سے معلوم ہوا ہے کہ یہ رسول علیہ السلام کی خبر ہے اور یہ علم ضروری ہے، پھر اس سے یہ معلوم ہوا کہ مدعی پر بینہ کا ہونا واجب ہے،

اور یہ علم استدلالی ہے۔

لغات و ترکیب: مِن فیه: اس میں اور آگے من فی رسول الله صلی الله علیه وسلم میں جو فی ہے وہ فم (منہ) کے معنی میں ہے یہ اصل میں فُوهٌ تھا، ھا کو خلاف قیاس حذف کر دیا گیا اور حالت جری میں ہونے کی وجہ سے واؤ یا سے بدل گیا تو فِی ہوگا۔ اور بغیر اضافت کی صورت میں واؤ کو میم سے بدل دیتے ہیں تو فمٌ ہوجاتا ہے۔ وفی المسموع: اس کا عطف فی المتواتر پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے: والعلم الضروری فی المسموع الخ، وکونها: اس کا عطف الفاظ پر ہے۔

خبر رسول کو خبر متواتر کی قسیم قرار دینے پر اعتراض: فإن قيل هذا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح رحمہ اللہ کے قول: فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے اس درجہ کا علم اس وقت حاصل ہوگا جب وہ متواتر ہو، خبر واحد ہونے کی صورت میں ایسا علم حاصل نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ وہ مفید للظن ہوتی ہے پس جو خبر رسول مفید للعلم ہوگی وہ قسم اول یعنی متواتر کے اندر داخل ہے۔ لہٰذا اس کو متواتر کی قسیم بنانا صحیح نہیں؛ کیوں کہ شی کی قسیم شی کے مغایر ہوتی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب قوله قلنا الخ: جواب یہ ہے کہ گفتگو اس خبر میں ہے جس کے خبر رسول ہونے کا علم اور یقین ہوجائے خواہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر ہو یا بذریعہ تواتر ہو یا کسی اور طرح سے ہو؛ کیوں کہ یہ علم جس طرح تواتر سے ہوسکتا ہے اسی طرح آنحضور علیہ السلام سے براہ راست سن کر بھی ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ اور طرح سے بھی ہوسکتا ہے، مثلاً: کشف اور الہام وغیرہ کے ذریعہ (۱)

---

(۱) چنانچہ محدثین کو حدیث شریف کے ساتھ زیادہ اشتغال رکھنے کی وجہ سے بعض دفعہ ایسا ملکہ حاصل ہوجاتا ہے جس سے وہ وہ بسا اوقات معلوم کر لیتے ہیں کہ کون سی حدیث، حدیث رسول ہے اور کون سی حدیث رسول نہیں ہے، اگرچہ سند کے اعتبار سے فیصلہ کن حکم نہ لگا سکیں، مگر وجدان اور دل گواہی دیتا ہے، جیسے صرّاف سونے چاندی کا کھرا کھوٹا ہونا پہچانتا ہے، اسی طرح قلبی بصیرت رکھنے والے ارباب کشوف اولیاء اللہ کو بھی کبھی اس قسم کی باتیں کشف والہام سے معلوم ہوجاتی ہیں، گو سنداً وہ حدیث بالکل گری ہوئی ہو، چنانچہ شیخ اکبر رحمہ اللہ نے فتوحات میں بعض احادیث کے متعلق لکھا ہے کہ اگرچہ محدثین کے قواعد پر سنداً ہم ثابت نہیں کر سکتے، مگر بطور کشف کے ہمیں معلوم ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک بڑے ولی حضرت شیخ عبدالعزیز دباغ رحمہ اللہ ہیں جن کو لوگوں نے اپنے زمانہ کے ابدال میں شمار کیا ہے ایک بہت بڑے عالم جن کا نام احمد بن مبارک یا مبارک بن احمد ہے جو چالیس برس تک درس وتدریس معقول ومنقول میں مشغول رہے اور آخر میں حضرت عبدالعزیز دباغ رحمہ اللہ کے ہاتھ پر بیعت کی، انہوں نے اپنے شیخ کے ملفوظات میں ایک کتاب لکھی ہے الابریز فی ملفوظات الشیخ عبدالعزیز، اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ یوں تو بالکل امی تھے قرآن مجید بھی پورا نہیں پڑھا تھا مگر جب کوئی عربی کلام ان کے سامنے پڑھا جاتا تو صرف سن کر یہ کہہ دیتے تھے کہ یہ قرآن مجید کی آیت ہے یا رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے یا کسی اور کا کلام ہے، اگر سب کو ملا جلا کر پیش کیا جاتا تب بھی یہ کہہ دیتے تھے کہ اتنا حصہ کلام اللہ ہے اور اتنا حصہ کلام رسول ہے اور اتنا حصہ کسی اور کا کلام ہے، لوگوں نے پوچھا کہ آپ =

قوله: إن أمكن: تواتر یا براہِ راست سننے کے علاوہ کسی اور ذریعے سے خبر رسول کے خبر رسول ہونے کا علم (یقین) حاصل ہونا چوں کہ مختلف فیہ ہے اس لیے شارح رحمہ اللہ نے اس کو جزم کے ساتھ بیان نہیں کیا؛ بلکہ ممکن ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔

قولہ وأما خبر الواحد: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ خبر رسول کو مفید للعلم قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ خبر واحد جو اسی کی ایک قسم ہے وہ مفید للعلم نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں چوں کہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے وہ مفید للعلم نہیں ہوتی ہے؛ لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو وہ بھی مفید للعلم نہ ہو۔

فائدہ: خبر واحد لغت میں اس خبر کو کہتے ہیں جس کا راوی ایک ہو، اور اصطلاح میں خبر واحد وہ ہے جس میں تواتر کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں، خواہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ (شرح النخبہ ص:۱۵)

خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہنے پر اعتراض: قولہ فإن قيل فإذا كان متواترا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو استدلالی قرار دینے پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جب تواتر سے منقول ہوگی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سنی ہوئی ہوگی تو وہ متواترات اور محسوسات کے قبیل سے ہوگی، اور تمام متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوتا ہے؛ لہٰذا خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہوگا نہ کہ استدلالی۔

اعتراض مذکور کا جواب قوله: قلنا: العلم الضروري: یہ جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ خبر رسول کے متواتر ہونے سے جو علم ضروری حاصل ہوتا ہے وہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے کیوں کہ یہی وہ چیز ہے جو تواتر سے منقول ہوتی ہے اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے براہِ راست سننے سے جو علمِ ضروری حاصل ہوتا ہے وہ الفاظ کا علم ہے اور اس کے کلامِ رسول ہونے کا علم ہے۔ اور ہم نے جو استدلالی کہا ہے وہ اس کے

= تو بالکل ان پڑھ ہیں پھر کیسے بتا دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی کلام اللہ پڑھتا ہے تو اس کے منھ سے مجھے بہت بڑا انور مثل شمس کے نکلتا ہوا نظر آتا ہے اور کلام رسول جب پڑھتا ہے تو اس میں بھی اس سے کچھ کم مثل قمر کے نور محسوس ہوتا ہے اور اگر کسی دوسرے کا کلام ہوتا ہے تو اس میں کچھ بھی نور نہیں ہوتا (فضل الباری: ۱/۴۱۰)

اسی طرح حضرت سیوطی رحمہ اللہ حدیث سن کر فرما دیتے کہ یہ حدیث ہے یا نہیں، کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ میں حدیث سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ انور پر نظر کرتا ہوں اگر بشاش پاتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ہے اور اگر منقبض دیکھتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ یہ حدیث نہیں ہے، گویا ہر وقت ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ رہتا تھا۔ (الافاضات الیومیہ)

مضمون کے صحیح اور سچے ہونے کا علم ہے، اور یہ محض کسی خبر کے متواتر ہونے یا مسموع ہونے حاصل نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ کسی خبر کا متواتر یا مسموع ہونا اس کے مضمون کے صحیح اور سچے ہونے کو مستلزم نہیں؛ بلکہ یہ علم استدلال سے حاصل ہوگا بایں طور کہ یہ خبر رسول ہے، اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقعی ہوتا ہے، لہٰذا یہ خبر بھی سچی ہوگی اور اس کا مضمون واقعی ہوگا، مثلاً آپ علیہ الصلوۃ والسلام کا ارشاد: البينة على المدعى واليمين على من أنكر (أو كما قال) اگر یہ متواتر ہو تو تواتر سے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوگا اور یہ علم ضروری ہوگا پھر اس سے اس بات کا علم ہوگا کہ بیّنہ کا مدّعِی پر ہونا واجب ہے، اور یہ علم استدلالی ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں دو علم ہیں: ایک ضروری دوسرا استدلالی، علم ضروری اور ہے اور ہم نے جس کو استدلالی کہا ہے وہ اور ہے۔

حدیث: البينة على المدعى الخ کی تحقیق وتخریج: قوله عُلم بالتواتر خبر الرسول: اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ البينة على المدعى واليمين علىٰ من أنكر، حدیثِ متواتر ہے، حالاں کہ محدثین کے نزدیک یہ حدیث متواتر نہیں بلکہ مشہور ہے (النبراس)، پس یہ کہا جائے گا کہ شارح رحمہ اللہ نے مثال دینے کے لیے بطور فرض کے اس کو متواتر کہا ہے۔(۱)

فإن قيل: الخبر الصادق المفيدُ للعلم لا ينحصر في النوعَين بل قد يكون خبراً لله تعالى أو خَبَرَ المَلَك أو خبرَ أهلِ الإجماع أو الخبرَ المقرونَ بمايرفع احتمالَ الكذبِ كالخبر بقدومِ زيد عند تَسارُعِ قومِهِ إلى داره .

قلنا: المرادبالخبر خبرٌ يكون سببًا للعلم لعامّة الخَلق بمجرّد كونِه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالةِ العقل، فخبر الله تعالىٰ أو خبرُ المَلَكِ إنما يكون مفيداً للعلم

(۱)هذا الحديث اخرجه البخارى (رقم الحديث ٢٥١٤،٢٦٦٨، ٤٥٥٢) ومسلم فى كتاب الأقضية باب اليمين على المدعىٰ عليه: عن ابن عباسؓ عن النبى صلى الله عليه وسلم ولفظهما......لكن اليمين على المدعىٰ عليه. وفى رواية ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعىٰ عليه . وهكذا ذكره أصحاب السنن وغيرهم وفى رواية البيهقى وغيره باسناد حسن او صحيح..... لكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر وأخرج الترمذى فى أبواب الأحكام باب ما جاء فى أن البينة على المدعى واليمين على المدعىٰ عليه عن عمروبن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى خطبته: "البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه"، لكن فى إسناده مقال (شرح النووى على الصحيح لمسلم: ٢/ ٧٤وتكملة فتح الملهم:٨/ ٢٨٠ وفتح البارى: ٥/ ٢٣٣ كتاب الشهادات)

بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم الرسول، وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو علم کا فائدہ دینے والی ہے وہ منحصر نہیں ہے ان دو قسموں میں بلکہ کبھی وہ ہوتی ہے اللہ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ان قرائن کے ساتھ جو کذب کے احتمال کو دور کر دے۔ جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے اس کے گھر کی طرف جلدی کرنے کے وقت۔

ہم کہیں گے مراد خبر سے وہ خبر ہے جو سبب علم ہو عام لوگوں کے لئے محض اس کے خبر ہونے کی وجہ سے، قطع نظر کرتے ہوئے ان قرائن سے جو یقین کا فائدہ دینے والے ہیں عقل کی رہنمائی سے۔ پس اللہ تعالی کی خبر یا فرشتہ کی خبر بے شک وہ علم کا فائدہ دینے والی ہوتی ہے عام لوگوں کے اعتبار سے جب وہ ان کو پہنچتی ہے رسول ﷺ کے ذریعے سے، پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہوگا۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے۔

خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کرنے پر اعتراض: فان قيل الخبر الصادق الخ:
یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو خبر صادق کو مذکورہ دو قسموں میں منحصر کرنے پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہو مذکورہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ ایسی کچھ اور بھی خبریں ہیں، مثلاً: اللہ تعالی کی خبر، فرشتے کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر واحد جو مشتمل ہو ایسے قرائن پر جو کذب کے احتمال کو ختم کر دے۔ جیسے: زید کے سفر سے آنے کی خبر جس وقت لوگ اس کی زیارت کے لیے اس کے مکان کی طرف سبقت کر رہے ہوں، ایسے وقت میں ایک آدمی کی خبر سے بھی اس کی سچائی کا یقین ہو جاتا ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب قوله قلنا الخ: جواب کی تقریر یہ ہے کہ خبر صادق کا ـ جو مفید للیقین ہو ـ خبر رسول اور خبر متواتر میں حصر صحیح ہے؛ کیوں کہ اس جگہ خبر صادق جو مقسم ہے، اس سے مراد وہ خبر ہے جو قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۂ خلق (عام لوگوں) کے لیے مفید للیقین ہو۔ اور جس خبر واحد کے ذریعے حصر پر اعتراض کیا گیا ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید للیقین نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے ایسے قرائن پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہوتے ہیں؛ لہٰذا جو خبر واحد قرائن کی مدد سے مفید للیقین ہو وہ تو مُقسم (خبر صادق جس کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کیا گیا ہے) میں داخل ہی نہیں؛ لہٰذا اس کی وجہ سے حصر پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتے کی خبر بے شک ایسی خبریں ہیں جو ہر حال میں یقین کا فائدہ دیتی ہیں؛ لیکن عامہ خلق (عام لوگوں) کے لئے سبب علم وہ اسی وقت ہوں گی جب وہ بذریعہ رسول پہنچے۔ اور جب وہ رسول کے واسطے سے آئیں گی تو اس وقت ان کا حکم وہی ہوگا جو خبر رسول کا ہے، یعنی وہ خبر رسول میں داخل ہوں گی؛ لہٰذا ان کی وجہ سے بھی حصر مذکور پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

رہ گئی اہل اجماع کی خبر، تو وہ متواتر کے حکم میں ہے کیوں کہ متواتر کی طرح اہل اجماع کی خبر بھی اتنے زیادہ آدمیوں سے منقول ہوتی ہے جن کا توافق علی الکذب محال ہوتا ہے۔

وقد يجابُ بأنه لا يفيد بمجرَّده بل بالنظر إلى الأدلّةِ الدالّةِ علىٰ كون الإجماع حجةً، قلنا: وكذلك خبرُ الرسول عليه السلام، ولهذا جُعِل استدلاليا

ترجمہ: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے محض خبر ہونے کی وجہ سے بلکہ ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں۔ ہم کہیں گے رسول علیہ السلام کی خبر بھی ایسی ہی ہے اور اسی وجہ سے (اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

اعتراض سابق کا دوسرا جواب: وقد يُجابُ: بعض نے اہل اجماع کی خبر سے وارد ہونے والے نقض کا دوسرا جواب دیا ہے شارحؒ یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ گفتگو اس خبر میں ہے جو قرائن اور دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے سبب علم ہو اور اہل اجماع کی خبر سبب علم ہے ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں پس اہل اجماع کی خبر مُقسَم سے خارج ہے۔

مذکورہ جواب کی تردید قوله قلنا الخ: شارح (علامہ تفتازانیؒ) اس جواب کو رد کر رہے ہیں اس وجہ سے کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو جائے گی؛ کیوں کہ وہ بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے سبب علم نہیں ہے؛ بلکہ ان دلائل کی طرف نظر کرتے ہوئے جو اس کے حجت ہونے پر دال ہیں۔

فائدہ: حضرت شارحؒ نے جس جواب کی تردید فرمائی ہے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا گیا ہے جس پر کوئی اشکال نہیں ہوتا، وہ یہ کہ اہل اجماع کی خبر جو سبب علم ہے وہ ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں اور وہ دلائل رسول علیہ السلام کی خبریں ہیں پس اہل اجماع کی خبر، خبر رسول میں داخل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جواب دینے والے کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں، بلکہ اس کو خبر رسول

میں داخل کرنا ہے فلا اشکال۔

(واما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعدُّ للعلوم والإدراكات وهو المعنىُّ بقولهم: غريزة يتبعُها العلمُ بالضروريات عند سلامةِ الآلات. وقيل: جوهر تُدرَكُ به الغائباتُ بالوسائط والمحسوساتُ بالمشاهدة.

ترجمہ :اور بہر حال عقل اور وہ نفس کی ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ وہ (نفس) علوم وادراکات کے قابل ہوتا ہے۔اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ: (عقل) ایسی فطری قوت ہے جس کے ساتھ ہوتا ہے ضروریات کا علم، آلاتِ علم کے صحیح وسالم ہونے کے وقت۔اور کہا گیا ہے: (عقل) ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ غیر محسوس چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے دلائل سے اور محسوسات کا (ادراک کیا جاتا ہے) مشاہدے سے۔

لغات :تَستعِدّ: تیار ہوتا ہے، صلاحیت پیدا ہوتی ہے، الَمعنیُّ: مقصود، مراد، غریزۃ: جبلّت، فطرت، پیدائش، مراد فطری صفت اور پیدائشی قوت ہے، یتبعها: ای یلزمها، الآلات: اس سے مراد حواس ظاہرہ وباطنہ ہیں، قال الامام الرازی: والظاهر أن العقل صفة غريزة يلزمُها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة (كشاف: ۳۱۳/۲). الغائبات: غیر موجود چیزیں، مراد نظریات ہیں، الوسائط: ذرائع، وسائل، مفرد: الواسطہ: کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ، مراد تعریفات اور دلیلیں ہیں (یعنی وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ جن کے ذریعہ نامعلوم نظری علوم کو حاصل کیا جاتا ہے۔

عقل کی تعریف: أما العقل: عقل کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں شارح نے تین تعریفیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تعریف:۔نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس میں علوم وادراکات کو حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔اس تعریف میں علوم کے بعد ادراکات کا ذکر یا تو عطف تفسیری کے طور پر ہے یا علوم سے مراد یقینی علوم ہیں اور ادراکات سے یقینی اور غیر یقینی دونوں قسم کے علوم ہیں اور بہر صورت علوم وادراکات سے صرف نظری علوم وادراکات مراد ہیں۔

دوسری تعریف:۔وہ ایک ایسی پیدائشی صفت ہے جس کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ضروریات کا علم یعنی بالفعل حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ آلاتِ ادراک یعنی حواس صحیح وسالم ہوں۔یہ تعریف حضرت حارث بن اسد محاسبی سے منقول ہے، جو امام احمدؒ کے معاصر اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں وهو مختار الامام الرازی (النبراس)

تنبیہ: ان دونوں تعریفوں میں دوسری تعریف اصل ہے اور پہلی اس کا ثمرہ اور نتیجہ؛ کیوں کہ جب ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہوگا تو لامحالہ اس سے نظری علوم کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے گی، اس لیے شارحؒ فرماتے ہیں: **وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بقولهم** الخ کہ پہلی تعریف کا جو مدلول ہے وہی مقصود ہے ان کے اس قول سے: **غریزة یتبعها العلم** الخ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔

اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عقل ایک ایسی شی ہے جو فطرۃً انسان کے اندر موجود ہوتی ہے مگر وہ ابتداء میں بہت کمزور بلکہ کالعدم ہوتی ہے، پھر آہستہ آہستہ عمر کے ساتھ ساتھ اس میں ترقی ہوتی ہے۔ محققین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح روغنِ گلاب گلاب کی پتیوں میں اور روغن بادام بادام کی گریوں میں پہلے سے موجود ہوتا ہے اسی طرح تمام نظری علوم جن کو آدمی زندگی بھر حاصل کرتا رہتا ہے وہ سب عقل میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ مگر عرق اور روغن نکالنے والی مشین کی طرح یہاں بھی نظر و فکر اور تجربات و مطالعہ جیسی مشینوں کی ضرورت پڑتی ہے تب یہ علوم باہر آتے ہیں، ویسے ہی بیٹھے بٹھائے حاصل نہیں ہو جاتے (فضل الباری: ۱/۵۶۲)

تیسری تعریف:۔ ''وہ ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا ادراک کیا جاتا ہے وسائط سے اور محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے مشاہدے سے'' اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں اور وسائط سے مراد تعریفات اور دلیلیں ہیں جن کے ذریعہ نظری تصورات اور تصدیقات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

نفس: اس سے مراد نفس ناطقہ ہے جس کو روح انسانی بھی کہتے ہیں۔

فائدہ: عقل کی تعریف کی طرح اس کے محل میں بھی اختلاف ہے، شوافع اور اکثر متکلمین کی رائے یہ ہے کہ عقل کا محل قلب ہے، بعض نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور اطباء کی رائے یہ ہے کہ اس کا محل دماغ ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب دماغ خراب ہو جاتا ہے تو عقل بھی خراب ہو جاتی ہے۔(۱)

(۱) علامہ بدرالدین العینیؒ المتوفی ۸۵۵ھ اور علامہ قسطلانی شافعی المتوفی ۹۲۳ھ فرماتے ہیں۔
قوله عليه السلام: اَلَا وَاِنَّ فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسدُ كله واذا فسد فسد الجسد كله اَلَا وهى القلب (بخارى، رقم الحديث: ۵۲) واحتجّ جماعة بهذا الحديث، وبنحو قوله تعالى :فتكون لهم قُلُوبٌ يعقلون بها (الحج: ۵۶) على ان العقل فى القلب لا فى الراس، قلتُ: فيه خلاف مشهور، فمذهب الشافعيه والمتكلمين انّه فى القلب، ومذهب أبى حنيفة، رضى الله تعالىٰ عنه، أنه فى الدماغ. وحكى الأول عن الفلاسفة، والثانى عن الاطباء، واحتجّ بانه اذا فسد الدماغ فسد العقل. وقال النووى: وقال ابن بطال: وفى هذا الحديث ان العقل إنما هو فى القلب، وما فى الراس منه فإنما هو عن القلب، وليس فيه دلالة على أن العقل فى القلب (عمدة القارى: ۱/ ۴۴۲؛ ارشاد السارى ۱/ ۲۱۱)

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ دونوں قولوں میں اس طرح تطبیق دیتے تھے کہ عقل کا اصل منبع دل ہے اور علوم وادرکات کی تفصیل دماغ میں ہوتی ہے۔اس کی مثال بجلی کا بٹن ہے کہ جب بٹن دبایا تو بتیاں روشن ہوگئیں، اسی طرح دل بٹن ہے اور دماغ اس کی بتی، جنبش اور حرکت دل میں پیدا ہوتی ہے اور تصویر دماغ میں بنتی ہے اور دونوں میں قریبی اتصال ہے اس لیے پتہ نہیں چلتا۔(فضل الباری:۱/۵۴۸)

(فهو سبب للعلم أيضا) صرّح بذلك لما فيه من خلاف السُمَنِيَّة و الملاحِدة في جميع النظريات وبعضِ الفلاسفة في الالٰهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقضِ الآراءِ. والجواب: أنَّ ذلك لفساد النظر فلايُنافي كونَ النَظْر الصحيح من العقل مفيدا للعلم. على أن ما ذكرتُمْ استدلال بنظر العقل، ففيه اثباتُ ما نفيتم فيتناقضُ.

فإن زعموا: أنه معارضةٌ لِلفاسِدِبالفاسد .قلنا: إمَّا أنْ يفيد شيئًا فلا يكون فاسدا، أو لايُفيد، فلا يكون معارضةً.

ترجمہ:تو وہ بھی علم کا ایک سبب ہے۔ ماتن رحمہ اللہ نے اس کی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سُمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات میں اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الٰہیات میں، اختلاف کے زیادہ ہونے اور رایوں میں تضاد ہونے کی بناء پر۔

اور جواب یہ ہے کہ وہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ منافی نہیں ہوگا عقل کی نظر صحیح کے مفید للعلم ہونے کے علاوہ ازیں جو کچھ تم نے ذکر کیا وہ استدلال ہے عقل کی نظر سے۔اس میں اس کا اثبات ہے جس کی تم نفی کر چکے ہو، لہٰذا (تمارے دعوے اور دلیل میں) تناقض اور تضاد ہے۔

پھر اگر وہ یہ کہیں کہ: بے شک وہ فاسد کا معارضہ ہے فاسد سے، ہم کہیں گے یا تو وہ کچھ مفید ہوگا، پس وہ فاسد نہیں ہوگا، یا وہ (کچھ بھی) مفید نہیں ہوگا پس وہ معارضہ نہیں ہوگا۔

لغات :السُمَنِيَّة، ہندوستان کے شہر ''سومنات'' کی طرف منسوب ایک ہندو فرقہ جس کا عقیدہ تناسخ ارواح کا ہے اور اس کا خیال ہے کہ سوائے حواس کے علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے (کشاف، المعجم الوسیط)

الملاحدة: مفرد، الملحد: دین سے منحرف، دہریہ (کافروں کی ایک جماعت جو عالم کو قدیم مانتی ہے اور خدا کا انکار کرتی ہے)۔

قوله فهو سببٌ لِلعِلم :پس وہ یعنی عقل سبب علم ہے، عقل کے سبب علم ہونے سے مرادنظر عقل کا سبب علم ہونا ہے،اور نظر کہتے ہیں ترتیب مقدمات ومعلومات کو،تو اب مطلب یہ ہوگا کہ عقل کے ذریعے معلومات اور مقدمات کو ترتیب دینا سببِ علم ہے بشرطیکہ ترتیب صحیح ہواور شرائط پر مشتمل ہو۔

قوله: صَرَّحَ بِذٰلِكَ :یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ عقل کا سبب علم ہونا ماسبق سے معلوم ہوچکا، پھر یہاں پر ماتنؒ (امام نسفیؒ) نے اس کی تصریح کیوں کی؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سُمینہ ،ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے،سمینہ اور ملاحدہ تو تمام نظریات میں عقل کے سبب علم ہونے کے منکر ہیں اور بعض فلاسفہ الٰہیات میں۔اس اختلاف کی وجہ سے ضرورت تھی تاکید کی؛اس لئے ماتنؒ نے یہاں پر اس کی تصریح فرمائی۔

مَلَاحِدَہ :-ملحد کی جمع ہے جس کے معنی کافر اور بددین کے ہیں اور اس سے مراد فرقہ باطنیہ ہے جو دین میں تحریف کرتا ہے اور اصطلاحات شرعیہ کے جو معنی عام لوگ سمجھتے ہیں وہ ان کے مراد ربانی ہونے کا منکر ہے اور اپنی طرف سے ایسے معنی بیان کرتا ہے جس کو عام لوگ نہیں جانتے اور وہ اسی کو مراد ربانی قرار دیتا ہے۔

قوله: بِناءً عَلىٰ كَثْرَةِ الْاِخْتِلَاف : یہ سمنیہ وغیرہ کے انکار کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظریات میں اختلاف بہت ہے اور عقلاء کی رایوں میں تناقض پایا جاتا ہے،اگر عقل سبب علم ہوتی تو یہ اختلاف وتناقض نہ ہوتا۔

شارحؒ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی جس کو **والجواب الخ** کے لفظ سے بیان فرمایا ہے، دوسرا الزامی جس کو **علی أن ما ذکرتم الخ** سے بیان فرمایا ہے۔

پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظریات میں اختلاف نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے،پس یہ نظر صحیح کے مفید للعلم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اور دوسرے جواب کا حاصل ہے کہ کہ تم لوگوں نے دلیل کے طور پر جو کچھ ذکر کیا ہے(کہ عقل اگر سبب علم ہوتی تو نظریات میں یہ کثرت اختلاف وتناقض نہ ہوتا) یہ بھی تو نظر عقل سے استدلال ہے پس تمہارے اس استدلال میں اُس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نفی کرتے ہو،پس تمہارے دعوے اور دلیل میں تناقض (تضاد) ہے۔

قوله فإن زعموا الخ: پس اگر سمنیہ اور ملاحدہ وغیرہ یہ کہیں کہ:ہم نے استدلال کی صورت میں جو کچھ ذکر کیا ہے کہ وہ حقیقت میں استدلال نہیں، بلکہ جمہور کے قول فاسد کا معارضہ ہے ہمارے اس فاسد قول سے۔

قوله قلنا: الخ: ہم کہیں گے آپ کا یہ قول یا تو کچھ بھی مفید ہوگا پس وہ فاسد نہیں ہوگا، یا کچھ بھی مفید نہیں ہوگا پس وہ معارضہ نہیں ہوگا۔

معارضہ کی تعریف:۔ خصم کے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت کرنا۔(۱)

> **فإن قيل: كونُ النظر مفيداً للعلم إنْ كان ضروريا لم يقع فيه خلافٌ كما في قولنا: الواحد نصف الإثنين، وإن كان نظريا يلزم إثباتُ النظر بالنظر وإنه دور. قلنا: الضروري قد يقع فيه خلافٌ إمّا لعنادٍ أو لقصورٍ في الإدراكِ فإنّ العقولَ متفاوتةٌ بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار، وشهادةٍ من الأخبار.**

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: نظر کا سبب علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہئے جیسا کہ ہمارے قول: "الواحد نصف الاثنين" میں۔ اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور بے شک یہ دور ہے۔ ہم کہیں گے ضروری میں (بھی) کبھی کبھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ عقلیں مختلف ہوتی ہیں پیدائش کے اعتبار سے، عقل والوں کے اتفاق اور آثار سے استدلال اور خبروں کی شہادت سے۔

لغات: **دَوْرٌ**: دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر موقوف ہونا، والدور توقف كل من الشيئين على الأخر (کشاف) اس جگہ دور سے مراد حاصل دور یعنی توقف الشيء على نفسه (کسی چیز کا خود اپنے اوپر موقوف ہونا) ہے جس کو دور مستلزم ہوتا ہے (النبراس)

---

(۱) المعارضة: عندالاصوليين يطلق على التعارض والتناقض، وعلى نوع من الاعتراضات وهو إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، والمراد بالخلاف المنافاة، فالمعترض يسلم دليل المستدل وينفي مدلوله بإقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله، فالمعترض يقول للمستدل: ماذكرت من الدليل، وإن دل على الحكم، لكن عندي من الدليل مايدل على خلافه، وليس له تعرض لدليل بالإبطال، ولهذا قيل: هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل وهي على نوعين:

احدهما المعارضة في الحكم بأن يقيم المعترض دليلاً على نقيض الحكم المطلوب، ويسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضاً، وبالمعارضة في الفرع ايضاً، وهي المعنيُّ من لفظ المعارضة إذا أطلق، وثانيهما المعارضة في المقدمة بأن يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله، كما إذا أقام المعلِّل دليلاً على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني، فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة. (كشاف ۳: ۲۵۷)

نظر کے مفید للعلم ہونے پر مشہور اعتراض: قولہ فان قیل الخ : یہاں سے ماتن امام نسفیؒ مشہور اعتراض ذکر کررہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشیں رہے کہ نظر عقل کے سبب علم ہونے کا جو دعوی ہے وہ موجبہ کلیہ کی شکل میں ہے یعنی کل نظرٍ صحیحٍ فھو سببٌ للعلم، اب اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا دو حال سے خالی نہیں: یا تو ضروری ہوگا یا نظری؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں پس نظر کا مفید للعلم ہونا بھی باطل ہے۔

پہلا احتمال یعنی ضروری ہونا تو اس لیے باطل ہے کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، جیسے ہمارا قول: ''ایک دو کا آدھا ہے'' یہ ضروری ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، پس اگر عقل کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا، حالاں کہ اس میں اختلاف ہے۔

اور دوسرا احتمال یعنی نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہر نظری محتاج ہوتا ہے اپنے ثبوت میں کسی نظر کا، پس نظر کا سبب علم ہونا بھی محتاج ہوگا کسی نظر کا۔ اور دعویٰ چوں کہ موجبہ کلیہ کی شکل میں ہے یعنی کل نظر صحیح سبب العلم اس لیے اس دعوے کو جس نظر سے بھی ثابت کیا جائے گا وہ نظر اس دعوے کے موضوع کا ایک فرد ہوگی اور اس کا حکم موجبہ کلیہ کے حکم کے تحت داخل ہوگا، لہٰذا اس موجبہ کلیہ کا اثبات کسی نظر سے مستلزم ہوگا اُس نظر کے اثبات کے خود اُس نظر سے اور یہ دور ہے۔

تنبیہ: دور سے مراد یہاں پر حقیقی دور نہیں کیوں کہ حقیقی دور کی تعریف یہ ہے کہ کسی شی کا موقوف ہونا اس شی پر جو پہلی شی پر موقوف ہو اور یہاں پر یہ لازم نہیں آتا، بلکہ یہاں پر دور سے مراد حاصل دور ہے جس کو دور مستلزم ہوتا ہے اور وہ توقف الشیء علی نفسه ہے یعنی شی کا موقوف ہونا اپنی ذات پر۔ (النبراس)

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ قُلْنَا الخ: یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے، شارح نے دونوں شق کو اختیار کر کے جواب دیا ہے، یہاں سے پہلی شق کو اختیار کر کے جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظر کے مفید للعلم ہونے کو اگر ہم ضروری کہیں تب بھی کوئی اشکال نہیں، رہا آپ کا یہ کہنا کہ ''ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا'' یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے، یا موضوع اور محمول کے تصور میں کمی کی وجہ سے، اس لیے کہ انسان کی عقلیں فطرۃً مختلف ہیں، عقلاء کا اس پر اتفاق

ہے اور واقعات وحکایات اس پر دال ہیں۔(۱) اور احادیث سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے(۲)

والنظریُّ قد يُثبتُ بنظر مخصوصٍ لا يُعبَّرُ عنه بالنظر كما يقال: قولنا: "العالَمُ متغير وكل متغير حادثٌ" يُفيد العِلمَ بحدوث العالَم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصيةِ هذا النظر بل لكونه صحيحا مقروناً بشرائطه، فيكون كل نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطه مفيدا للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زيادةُ تفصيلٍ لا يليق بهذا الكتاب.

ترجمہ: اور نظری کو کبھی ثابت کیا جاتا ہے ایسی مخصوص نظر سے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول: "العالم متغير و كل متغير حادث" عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتا ہے بدیہی طور پر۔ اور یہ

---

(۱) کمال عقل اور ذکاوت کی ایک حکایت یہ ہے کہ دو آدمی رفیق سفر ہوئے کھانے کا وقت آیا ایک کے پاس پانچ اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں اتفاقا ایک مسافر بھی آ گیا، اس کو بھی شریک کر لیا، تینوں نے ملکر وہ روٹیاں کھائیں، جب وہ مسافر جانے لگا تو آٹھ درہم دیئے کہ تم دونوں آپس میں تقسیم کرلو، تقسیم میں دونوں میں اختلاف ہوا، پانچ والے نے کہا کہ بھائی تمہاری تین روٹیاں تھیں تین لے لو اور پانچ روٹیاں میری تھیں پانچ مجھے دے دو، تین والا کہتا تھا کہ نصفا نصف تقسیم کرو، یہ قصہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے دونوں کو سمجھایا کہ صلح کرلو، صلح پر راضی نہ ہوئے اور حساب سے دینے کی درخواست کی، تو آپ نے فرمایا کہ ایک درہم تین روٹی والا لے اور سات پانچ والا، سننے والے حیران ہوں گے کہ یہ کیسا فیصلہ ہے؟ لیکن ہے عین عدل، اس لیے کہ آٹھ روٹیاں تھیں اور تین آدمیوں نے کھائیں اور کمی بیشی کا اندازہ ناممکن ہے اس لئے یوں کہیں گے کہ تینوں نے برابر کھائی، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ہر ایک نے کتنا کھایا، پس ہر روٹی کے تین تین ٹکڑے کرلو تو ۲۴ ٹکڑے ہوئے، پس ہر ایک نے آٹھ آٹھ ٹکڑے کھائے اور تین روٹی والے کی روٹیوں کے نو ٹکڑے ہوئے جن میں سے آٹھ تو اس نے خود کھائے ایک بچا وہ مسافر نے کھایا، اور پانچ روٹی کے پندرہ ٹکڑے ہوئے جن میں سے آٹھ اس نے کھائے اور سات مسافر نے، پس یہی نسبت درہم میں بھی ہونی چاہیے۔ (ملفوظات حکیم الامت نور اللہ مرقدہ) (تحفۃ العرب:۳۲)

اور ایک واقعہ کم عقلی کا یہ ہے کہ ایک گاؤں میں ایک بوجھ بجھکو (نادان جو عقلمند بنے) رہتا تھا اس گاؤں کا ایک آدمی کھجور کے درخت پر کھجوریں کھانے چڑھ گیا، وہاں پہنچ کر زمین کو دیکھا تو بڑی دور نظر آئی گھبرا گیا اور گھبراہٹ میں اترنا مشکل پڑ گیا، تمام گاؤں جمع ہو گیا مگر یہ کسی کی سمجھ میں نہ آیا کہ اس کو اتاریں کس طرح؟ آخر یہ طے ہوا کہ بوجھ بجھکو کو بلاؤ، بلایا آیا درخت کے قریب کھڑے ہو کر اوپر نیچے دیکھا اور بہت غور وفکر کے بعد سوچ سمجھ کر کہا کہ سمجھ میں آ گیا، رسے لاؤ، رسے آئے کہا کہ اس میں پھندا لگا کر اوپر پھینکو تا کہ اس کے پاس تک پہنچ جائے اور اس سے کہا کہ تو پکڑ لینا غرضیکہ رسا پھینکا گیا اس نے پکڑ لیا کہا کہ اس پھندے کو اپنی کمر میں ڈال لے اس نے ڈال لیا اب لوگوں سے کہا کہ لگاؤ جھٹکا، لوگوں نے جھٹکا لگایا وہ شخص درخت سے زمین پر آ کر پڑا ہڈی پسلی ٹوٹ گئیں دماغ پھٹ کر بھیجا الگ جا کر پڑا اور ختم ہو گیا، لوگوں نے کہا یہ کیا کیا؟ یہ تو مر گیا، تو بوجھ بجھکو کہتے ہیں کہ مر گیا سرا اپنی موت مرا، اس کی قسمت، میں نے تو ہزاروں آدمی اسی تدبیر سے رسے کے ذریعہ کنوئیں سے نکلوائے ہیں۔ اس نے کنوئیں سے نکلوانے پر قیاس کیا درخت سے اتروانے کو (الافاضات الیومیہ ۸۶:۴)

(۲) جیسا کہ بعض روایات میں عورتوں کو ناقص العقل کہا گیا ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما رايت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن (متفق علیہ)

(یعنی علم کا فائدہ دینا) اس نظر کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اس کے صحیح اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔ پس ہر نظر صحیح جو مشتمل ہو اپنی شرائط پر علم کا فائدہ دینے والی ہوگی۔ اور اس جواب کی تحقیق میں مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

لغات :خصوصية: خاصہ، خاص بات جو اوروں میں نہ پائی جائے۔ **مقروناً**: مشتمل، جامع۔ یہ کون مصدر کی دوسری خبر ہے اور ایک مبتدا کی جب کئی خبریں ہوں تو ترجمہ کرتے وقت درمیان میں ''اور'' کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ اسی طرح آگے ''**كل نظر صحيح مقرون** ''میں **مقرون** نظر کی دوسری صفت ہے۔

قوله: النظری: یہاں سے دوسری شق کو اختیار کر کے جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر کے سبب علم ہونے کو اگر ہم نظری کہیں تو دور لازم نہیں آئے گا کیوں کہ ہم اپنے اس دعوے کو ایسی مخصوص نظر سے ثابت کریں گے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، پس یہ مخصوص نظر دعوے کے موضوع کے افراد میں سے نہیں ہوگی جیسا کہ ہمارا قول: ''**العالم متغير، وكل متغير حادث**'' ایسی نظر ہے جو عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتی ہے بدیہی طور پر۔

قوله: وَلَيْسَ ذَالِكَ بِخُصُوْصِيَّة الخ :یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا دعوی موجبہ کلیہ کا ہے پس وہ اس ایک نظر کے مفید للعلم ہونے سے کیسے ثابت ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ نظر جو مفید للعلم ہے اس وجہ سے نہیں کہ اس میں کوئی خاص بات پائی جاتی ہو جو اوروں میں نہ پائی جاسکتی ہو، بلکہ یہ اس کے صحیح ہونے اور شرائط نظر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا ایسی جو بھی نظر ہوگی وہ مفید للعلم ہوگی **فَثَبَتَ أن كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم**.

(**وما ثبت منه**) أي من العلم الثابتِ بالعقل (**بالبَداهة**) أي بأول التوجُّه من غير احتياج إلى تفكُّرٍ (**فهو ضروريٌ كالعلم بأن كلَّ الشيْ أعظمُ من جزئه**) فإنه بعد تصوُّرِ معنى الكلِ والجزءِ والأعظمِ لا يَتوقَّف على شئ، ومن توقَّفَ فيه حيث زعم أنّ جزء الإنسان: كاليَدِ- مثلا- قد يكون أعظمَ منه، فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (**وما ثبت منه بالاستدلال**) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما إذا رأى نارا فعلِمَ أنّ لها دخانا، أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دُخانًا فَعلِمَ أن هناك نارا، وقد يُخصُّ الأولُ باسم التعليلِ، والثاني بالاستدلال.

ترجمہ: اور اس میں سے یعنی بذریعہ عقل حاصل ہونے والے علوم میں سے جو علم بداہۃً حاصل ہو یعنی اول توجہ سے تفکر کی طرف احتیاج کے بغیر، تو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل زیادہ بڑا ہوتا ہے اس کے جزء سے، اس لیے کہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کو جان لینے کے بعد نہیں موقوف ہوتا ہے وہ کسی اور شی پر اور جس نے اس میں توقف کیا ہے اس وجہ سے کہ گمان کیا ہے کہ انسان کا جز جیسے: ہاتھ مثلاً، کبھی وہ اس سے زیادہ بڑا ہوتا ہے، تو اس نے جز اور کل کے معنی کو نہیں جانا۔

اور اس میں سے جو حاصل ہو استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے، برابر ہے کہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو، جیسا کہ جب دیکھا آگ تو جان لیا کہ اس کے لیے دھواں ہے یا معلول سے، علت پر (استدلال ہو) جیسا کہ جب دیکھا دھوئیں کو تو جان لیا کہ وہاں آگ ہے۔ اور کبھی خاص کر دیا جاتا ہے اول کو تعلیل کے نام سے اور دوسرے کو استدلال کے نام سے۔

عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں: ضروری اور استدلالی: وَمَاثَبَتَ مِنْهُ: یہاں سے عقل سے حاصل ہونے والے علم کی اقسام بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بذریعہ عقل حاصل ہونے والے علوم میں جو علم بالبداہت یعنی عقل کی اول توجہ سے حاصل ہو جائے وہ ضروری ہے: جیسے، اس بات کا علم کہ شی کا کل بڑا ہوتا ہے اس کے جز سے، کیوں کہ یہ علم محض کل، جز اور اعظم کے معنی جان لینے ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، کسی اور شی پر موقوف نہیں رہتا؛ البتہ جو کل کے یہ معنی سمجھتا ہو کہ ایک طرف کوئی جز ہو مثلاً آدمی کا ایک ہاتھ ہو اور دوسری طرف اس جز کے علاوہ بقیہ اجزاء ہوں؛ تو وہ اس قضیہ کو تسلیم کرنے میں توقف کر سکتا ہے؛ مگر یہ اس کے معنی نہیں ہیں بلکہ صحیح معنی یہ ہیں کہ ایک طرف کوئی جز ہو اور دوسری طرف اس جز کے ساتھ بقیہ اجزاء ہوں۔

اور جو علم استدلال یعنی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے خواہ علت سے استدلال ہو معلول پر جس کو دلیل لمّی کہتے ہیں یا معلول سے استدلال ہو علت پر جس کو دلیل اِنّی کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر: کسی چیز کو اس کی علت واقعیہ (جو حقیقت میں اس کی علت ہو) سے ثابت کرنا دلیل لمّی ہے اور کسی علامت سے ثابت کرنا دلیل اِنّی ہے جیسے آگ دھوئیں کی علت ہے اور دھواں علامت ہے آگ کی، پس اگر کسی نے بھٹی میں آگ جلتی دیکھی جس کا دھواں چمنی کے ذریعہ باہر نکل رہا ہے اور اس نے وہ دھواں نہیں دیکھا لیکن وہ کہتا ہے کہ جب آگ موجود ہے تو

دھواں بھی ضرور ہوگا تو اس طرح آگ سے دھوئیں کے وجود پر استدلال دلیل لمّی ہے۔ اور اگر کسی نے صرف چمنی سے دھواں نکلتے دیکھا اور آگ نہیں دیکھی اور وہ کہتا ہے کہ جب دھواں موجود ہے تو آگ بھی موجود ہوگی۔ اس طرح سے آگ کے وجود پر استدلال کرنا دلیل اِنّی ہے۔

کبھی اول یعنی دلیل لمّی کو تعلیل اور دوسرے کو یعنی دلیل اِنّی کو استدلال کہتے ہیں۔ تعلیل استدلال سے اقویٰ ہوتی ہے کیوں کہ علت سے معلوم کا تخلّف نہیں ہوسکتا، اور علامت کی یہ شان نہیں (رحمۃ اللہ الواسعہ :۵۸۶/۱)

قوله بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ الخ :بالبداہت کی تفسیر میں شارح رحمہ اللہ دو لفظ لائے ہیں ایک "باول التوجه" دوسرے "من غير احتياج إلى تفكر" اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اول توجہ سے حاصل ہونے والا علم خاص ہے بدیہیات کے ساتھ جس کو اولیات بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو نظر وفکر کا محتاج نہ ہو وہ عام ہے ضروری کی تمام اقسام یعنی بدیہیات، حسیات، تجربیات، متواترات، وجدانیات، حدسیات اور فطریات سب کو، پس ان دونوں لفظوں میں منافات ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "من غير احتياج إلى التفكر" یہ تفسیر ہے "باوّل التّوجّه" کی، پس اول توجہ کے مشہور معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد من غير احتياج إلى التفكر ہے۔

اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ فکر سے لغوی معنی مراد ہیں نہ کہ اصطلاحی، اور مطلب یہ ہے کہ جو اول توجہ سے معلوم ہوجائے کسی اور چیز کی طرف احتیاج کے بغیر۔

(فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مُبَاشَرَةُ الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاءِ وتقليبِ الحَدَقَةِ ونحوِ ذلك في الحِسِّيات. فالاكتسابي أعمُّ من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلاليّ اكتسابيٌّ ولا عكسَ كالإبصارِ الحاصلِ بالقصد والاختيار.

ترجمه: تو وہ اکتسابی ہے یعنی بذریعہ کسب حاصل ہونے والا ہے۔ اور وہ اسباب کو عمل میں لانا ہے اختیار سے، جیسے: عقل کو پھیرنا اور اور مقدمات میں غور کرنا استدلالیات کے اندر، اور کان لگانا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر، پس اکتسابی استدلالی سے زیادہ عام ہے اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں، جیسے: آنکھ سے دیکھنا جو قصد واختیار سے حاصل ہو۔

لغات:مباشرۃ،اختیار کرنا،عمل میں لانا،کسی کام کو براہ راست (خود سے) کرنا،الإصغاء،دھیان دینا،دھیان سے سننا،کان لگانا،الحَدَقَۃُ: آنکھ کی سیاہی،پتلی،تقلیب الحدقۃ:پتلیوں کو اِدھر اُدھر (دائیں بائیں،اوپر نیچے) کرنا،الإبصار: آنکھ سے دیکھنا،ادراک جو آنکھ سے دیکھ کر حاصل ہو۔

قولہ: أیْ حَاصِلُ بِالْکَسْبِ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) اکتسابی اور کسب کے معنی بیان کر کے اکتسابی اور استدلالی میں فرق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اکتسابی کے معنی ہیں کسب سے حاصل ہونے والا۔اور کسب کہتے ہیں اسبابِ علم کو اپنے اختیار سے استعمال کرنے کو، جیسے عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات میں غور کرنا استدلالیات کے اندر اور کان لگانا اور آنکھوں کا گھمانا وغیرہ حسیات کے اندر، پس اکتسابی عام ہے استدلالی سے کیوں کہ وہ استدلالیات کے ساتھ حسیات وغیرہ کو بھی شامل ہے۔اور استدلالی خاص ہے اس کے ساتھ جو استدلال سے حاصل ہو۔

وأما الضروریُّ فقد یقال فی مقابلۃ الاکتسابی، ویُفَسَّر بما لا یکون تحصیلُہ مقدورا للمخلوق أی یکون حاصلا مِنْ غَیر اختیار للمخلوق، وقد یقال فی مقابلۃ الاستدلالی، ویُفسَّر بما یحصل بدون فکرٍ ونظرٍ فی الدلیل. فمِنْ ھھنا جعل بعضُھم العِلمَ الحاصلَ بالحواسِّ اکتسابیا أی حاصلا بمُباشرۃ الاسباب بالاختیار، وبعضُھم ضروریا أی حاصلا بدون الاستدلال.

ترجمہ:اور بہر حال ضروری،تو کبھی وہ بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلے میں اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے اس علم سے جس کی تحصیل مخلوق کے زیرِ قدرت نہ ہو،یعنی وہ حاصل ہونے والا ہو مخلوق کے اختیار وارادہ کے بغیر۔اور کبھی وہ بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلے میں،اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے اس علم سے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے۔

پس اسی وجہ سے بعض نے اس علم کو جو حواس کے ذریعہ حاصل ہو اکتسابی قرار دیا ہے،یعنی حاصل ہونے والا اسباب کو اختیار سے عمل میں لانے سے،اور بعض نے (اس کو) ضروری (قرار دیا ہے) یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونے والا۔

ضروری کی دو تفسیریں:وَأَمَّا الضَّرُوْرِیُّ الخ: یہاں سے علامہ تفتازانیؒ ضروری کے معنی بیان کر رہے

ہیں تاکہ بعض کے کلام میں جو بظاہر تناقض ہے اس کو دور کیا جا سکے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ضروری کی دو تفسیریں ہیں، کبھی یہ بولا جاتا ہے اکتسابی کے بالمقابل، اس وقت اس کی یہ تفسیر کی جاتی ہے کہ ضروری وہ ہے جس کی تحصیل پر مخلوق کو قدرت نہ دی گی ہو یعنی جو بلا اختیار وارادہ حاصل ہو جائے۔ یہ تفسیر قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے۔

دوسری تفسیر: اور کبھی یہ بولا جاتا ہے استدلالی کے بالمقابل، اس وقت اس کی تفسیر کی جاتی ہے کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر وفکر کے حاصل ہو جائے۔

قولہ وَمِنْ هٰهُنَا الخ: اور اسی وجہ سے یعنی ضروری کی تفسیر میں اختلاف ہونے ہی کی وجہ سے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو بعض نے اکتسابی قرار دیا ہے اور بعض نے ضروری، یعنی جس کے پیش نظر پہلی تفسیر تھی انہوں نے اکتسابی قرار دیا ہے؛ کیوں کہ حواس سے حاصل ہونے والے علم میں بندہ کے اختیار کا دخل ہوتا ہے۔ اور پہلی تفسیر کی رو سے ضروری وہ ہے جس میں بندے کے اختیار کا دخل نہ ہو، پس حواس سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں ہو سکتا۔ اور جس کے پیش نظر دوسری تفسیر تھی انہوں نے ضروری قرار دیا ہے؛ کیوں کہ حواس سے حاصل ہونے والا علم نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے اور ضروری کی دوسری تفسیر یہی ہے۔

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال: إنَّ العلمَ الحادثَ نوعان: ضروريٌّ، وهو ما يُحدِثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبِه واختيارِه كالعلم بوجوده وتغيُّرِ احوالِه واكتسابيٌّ، وهو ما يُحدِثه الله تعالىٰ فيه بواسطة كسبِ العبد، وهو مباشرةُ اسبابه، وأسبابُه ثلثة: الحواسّ السليمةُ، والخبر الصادقُ، ونظرُ العقلِ. ثم قال: والحاصل مِنْ نَظَرِ العقلِ نوعان: ضروريٌّ يحصُل باول النظر من غير تفكُّرٍ كالعلم بانَّ الكل اعظمُ من جزئه. واستدلاليٌّ يُحتاج فيه إلى نوعِ تفكرٍ، كالعلم بوجود النار عندرؤية الدخان.

ترجمہ: پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا کہ: بے شک علم حادث کی دو قسمیں ہیں: (ان میں سے ایک) ضروری ہے اور وہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے کسب واختیار کے بغیر، جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے متغیر ہونے کا علم۔ اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر پیدا فرماتے ہیں بندے کے کسب کے واسطے سے۔ اور وہ اس کے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ اور اس کے اسباب تین ہیں: حواس سلیمہ، خبر صادق، اور نظر عقل۔

اور وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو دو قسم کے ہیں: (ایک) ضروری ہے جو حاصل ہو جاتا ہے اول توجہ سے تفکر کے بغیر، جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جز سے زیادہ بڑا ہوتا ہے اور (دوسری قسم) استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے آگ کے وجود کا علم دھوئیں کو دیکھنے کے وقت۔

قوله فظهر أنه لاتناقض الخ: یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ ضروری کی دو تفسیریں ہیں، تو اس سے صاحب بدایہ (امام نورالدین بخاریؒ) کے کلام میں جو بظاہر تناقض ہے وہ دور ہو جائے گا، انہوں نے علم کی اولاً دو قسمیں کی ہیں: ضروری اور اکتسابی۔ اس اعتبار سے ضروری اکتسابی کی قسیم ہوا، پھر علم کے اسبابِ ثلاثہ کے اعتبار سے اکتسابی کی تین قسمیں کیں جن میں سے تیسری قسم بذریعہ عقل حاصل ہونے والا علم ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ضروری اور استدلالی، پس یہ ضروری اکتسابی کی قسم ہوئی، حالاں کہ ابتداء میں اس کو اکتسابی کی قسیم بنایا تھا اور یہ بظاہر تناقض ہے؛ کیوں کہ شی کی قسیم شی کے مغائر ہوتی ہے اور شی کی قسم شی میں داخل ہوتی ہے، مگر حقیقت میں کوئی تناقض نہیں ہے کیوں کہ ماقبل میں شارح نے ضروری کی دو تفسیریں ذکر کی ہیں اس کی روشنی میں یہ کہا جائے گا کہ جو ضروری اکتسابی کی قسیم ہے اس کی تفسیر اور ہے۔ اور جو قسم ہے اس کی تفسیر اور ہے صرف نام کا اشتراک ہے۔(۱)

قوله نظر العقل: نظر عقل سے مراد عقل کی توجہ ہے نہ کہ مشہور معنی اسی طرح **باول النظر** **باول التوجه** کے معنی میں ہے اور **من غير تفكر** **باول النظر** کی تفسیر ہے۔ (النبراس)

(والإلهامُ) المفسَّرُ بإلقاءِ معنى في القلب بطريقِ الفيض (ليس من أسبابِ المعرفة بصحة الشيء عند أهلِ الحقِّ) حتى يرِدَ به الاعتراضُ على حصر الأسبابِ في الثلثة. وكان الأولىٰ أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء. إلا أنه حاول التنبيه على أنَّ مُرادَنا بالعلم والمعرفةِ واحدٌ، لا كما اصطَلَحَ عليه البعضُ: مِنْ تخصيصِ العِلم بالمركباتِ أوِ الكلياتِ،

(۱) تناقض کی تقریر اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ صاحب بدایہ رحمہ اللہ نے اولاً علمِ حادث کی دو قسمیں کیں: ضروری اور اکتسابی۔ اس اعتبار سے ضروری اکتسابی کی قسیم ہوا۔ پھر آخر میں نظرِ عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں کیں: ضروری اور استدلالی۔ اس اعتبار سے ضروری نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی قسیم ہوا اور نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم اکتسابی کی قسم ہے لہذا جو ضروری نظرِ عقل سے حاصل ہونے والے علم کی قسم ہے وہ اکتسابی کی بھی قسم ہوگا کیوں کہ شی کی قسم کی قسم، شی کی قسم ہوتی ہے، پس ضروری اکتسابی کی قسیم بھی ہوا اور قسم بھی اور یہ تناقض ہے (حاشیہ رمضان آفندی)

والمعرفة بالبسائط أو الجزئياتِ، إلاَّ أنَّ تخصيص الصِحّةِ بالذكر مما لاوجهَ له.

ترجمہ: اورالہام جس کی تفسیر کی جاتی ہے کسی معنیٰ کوڈالنے سے دل میں بطور فیض کے نہیں ہے شئی کی صحت کی معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک، تاکہ اس کے ذریعے اعتراض وارد ہواسباب کو تین میں محصور کرنے پر۔اورزیادہ مناسب یہ تھا کہ کہتے: لیس من اسباب العلم با لشئی. مگرانہوں نے ارادہ فرمایااس بات پرمتنبہ کرنے کا کہ ہماری مراد علم ومعرفت سے ایک ہے، نہ کہ وہ جس پر بعض نے اتفاق کیا ہے یعنی علم کو خاص کرنا مرکبات اورکلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ۔مگر بے شک صحت کی تخصیص ذکر کے ساتھ ایسی بات ہے جس کی کوئی وجہ نہیں۔

اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پراعتراض:قوله وَالإلْهَامُ الخ: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پرایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ الہام بھی تو سبب علم ہے پھراس کو کیوں ذکرنہیں کیا؟ ماتن علیہ الرحمہ یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ الہام جس کی تفسیر کی جاتی ہے:"القاء المعنى فى القلب بطريق الفيض" سے اس معنیٰ کے اعتبار سے وہ اہل حق کے نزدیک سببِ علم نہیں ہے، لہٰذااس کے ذریعے اعتراض وارد نہ ہوگا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر، اس تعریف میں معنیٰ سے مراد غیر محسوس چیز ہے نہ کہ لفظ کا مقابل اور مدلول۔اور بطریق الفیض کا مطلب ہے بغیر کسب کے محض فضل الٰہی کے طور پر،اس سے کسبی علوم اور وساوس شیطانیہ خارج ہوجائیں گے۔

تنبیہ:الہام کے سبب علم ہونے کی نفی کو شارحؒ نے تفسیر مذکور کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ صرف اس معنیٰ کے اعتبار سے الہام سببِ علم نہیں ہے، نہ کہ مطلقاً؛ کیوں کہ الہام کبھی وحی کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جو اللہ پاک کی طرف سے نبیوں پر نازل کی جاتی ہے،اس معنیٰ کے اعتبار سے بلاشبہ وہ سبب علم اور ذریعہ یقین ہے، الوحي في اصطلاح الشرع إعلام الله تعالىٰ أنبياء ه الشئ إما بكتاب، أو برسالة ملك، أو منام، أو إلهام (ارشاد الساری: ۱/ ۶۸)

مِنْ أسباب العلم کے بجائےمِنْ أسباب المعرفة کہنے کی وجہقوله كان الاولىٰ الخ:ماقبل میں ماتنؒ ہرجگہ علم کا لفظ لائے ہیں، جیسے:"أسباب العلم ثلاثة"اور" اما العقل فهو سببٌ للعلم "اور یہاں پر من أسباب المعرفة فرمایا۔یعنی علم کے بجائے معرفت کا لفظ ذکرفرمایا،اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ماتنؒ نے ایسا کیوں کیا؟

شارحؒ یہاں سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ بہتر تو یہی تھا کہ من أسباب المعرفة کے بجائے من أسباب العلم کہتے تا کہ لاحق سابق کے مطابق ہو جاتا؛ لیکن ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ بعض لوگ علم و معرفت میں فرق کرتے ہیں۔ علم کو خاص کرتے ہیں مرکبات کے ساتھ اور معرفت کو خاص کرتے ہیں بسائط یعنی غیر مرکبات کے ساتھ اور بعض علم کو کلیات کے ساتھ اور معرفت کو جزئیات کے ساتھ خاص کرتے ہیں، مگر ماتنؒ کے نزدیک دونوں ایک ہیں اس لئے من اسباب العلم کے بجائے من اسباب المعرفة کہا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ماتنؒ کی مراد ان دونوں سے ایک ہے، البتہ لفظ صحت کو ذکر کے ساتھ خاص کرنا یعنی بالشیء کے بجائے بصحة الشیء فرمانا یہ بلا وجہ ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا۔

ثم الظاهرُ أنه أرادَ أنَّ الإلهامَ ليس سببا يَحصُل به العلمُ لِعامّةِ الخَلقِ ويصلُح للإلزام على الغير، وإلّا فلاشكَّ أنّه قد يحصُل به العلمُ، وقدوَرَدَ القولُ به في الخبر نحوُ قوله: اَلْهَمَنى رَبِّى. وحُكِيَ عَنْ كثير من السَّلَفِ. وأما خبرُ الواحدِ العَدلِ وتقليدُ المجتهدِ فقد يُفيدانِ الظنَّ والإعتقادَ الجازِمَ الذى يَقْبلُ الزوالَ فكأنه أراد بالعلمِ مالايشملُهما، وإلاّ فلا وجهَ لِحصر الأسباب في الثلثة.

ترجمہ: پھر ظاہر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس سے علم حاصل ہو جائے عام لوگوں کو اور صلاحیت رکھے لازم کرنے کی غیر پر، ورنہ کوئی شک نہیں ہے کہ کبھی اس سے علم حاصل ہو جاتا ہے اور تحقیق کہ اس کا قول حدیث میں وارد ہوا ہے، جیسے: آپ علیہ السلام کا ارشاد: مجھ کو میرے رب نے الہام کیا ہے۔ اور بہت سے سلف سے اس کو نقل کیا گیا ہے۔

اور بہر حال ایک عادل شخص کی خبر اور مجتہد کی تقلید تو یہ دونوں فائدہ دیتے ہیں ظن کا اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کر سکتا ہو، تو گویا (یعنی غالباً) انہوں نے مراد لیا ہے علم سے ایسا علم جو ان دونوں کو شامل نہ ہو، ورنہ کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں محصور کرنے کی۔

قوله ثُمَّ الظَّاهِرُ الخ: یعنی ماتن نے الہام کے سبب علم ہونے کی جو نفی کی ہے اس سے بظاہر ان کی مراد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس سے عام لوگوں کو علم حاصل ہو سکے اور وہ دوسروں پر الزام کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اگر ان کا مقصد یہ ہو کہ الہام کسی کے لیے بھی سبب علم نہیں ہے تو یہ بات صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ

الہام سے بعض دفعہ صاحب الہام کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور حدیث بھی اس بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسے: آپ علیہ السلام کا ارشاد: "الهمني ربي" (اس حدیث کی تخریج کا پتہ نہیں چل سکا) اور بہت سے اولیاءِ کرام سے منقول ہے کہ ان کو الہام ہوتا تھا۔

تنبیہ: قوله نحو قوله الهمني ربي الخ یہ عبارت محل نظر ہے کیوں کہ گفتگو غیر نبی کے الہام میں ہے نہ کہ انبیاءِ کرام کے؛ اس لیے کہ انبیاء کا الہام قطعی ہوتا ہے اور اس کے سبب علم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(فضل الباری ج ا ص ۱۳۱، علوم القرآن ص ۴۰)

خبر واحد اور تقلید کو اسباب علم میں شمار نہ کرنے کی وجہ قوله أما خبر الواحد الخ: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے کہ خبر واحد جس کے تمام راوی عادل ہوں اور مجتہد کی تقلید، یہ دونوں بھی مفید للعلم ہیں، پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا کس طرح صحیح ہوگا؟

یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ خبر واحد تو ظن کا فائدہ دیتی ہے اور تقلید اس اعتقاد کا جو زوال کا احتمال رکھتا ہے، تو ممکن ہے کہ ماتنؒ کی مراد علم سے ایسا علم ہو جو ان دونوں کو شامل نہ ہو جس کو یقین کہتے ہیں، ہاں اگر علم عام ہو تو پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قوله العدل: عدل مصدر ہے عادل کے معنی میں، اور عادل اصطلاح میں اس آدمی کو کہتے ہیں جس میں ایسا ملکہ ہو جس کی بنا پر وہ کبائر کے ارتکاب سے اور صغائر پر اصرار سے اور خلاف مروّت کاموں سے بچتا ہو۔ و العدالة ملكة في الشخص تحمله على ملازمة التقوىٰ والمروة (مقدمہ عبدالحق:۵)

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں مالا يشملها ہے اور مخطوطات میں مالا يشملهما ہے، اور یہی صحیح ہے، مخطوطات سے تصحیح کی گئی ہے۔

(والعالَم) أي ما سوى الله تعالىٰ من الموجودات مما يُعلم به الصانعُ يقال: عالَم الأجسام وعالَم الأعراضِ وعالَم النباتاتِ وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فتَخرُجُ صفاتُ الله تعالىٰ لأنها ليست غير الذات كما أنّها ليست عينَها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها، والأرض وما عليها (مُحدَث) أي مُخرَج من العدم الى الوجود: بمعنى أنه كان معدوما فوُجدَ، خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قِدَم السمٰوتِ بموادِّها وصُوَرِها وأشكالها وقِدَمِ العناصر

بموادّها وصُوَرِها لكن بالنوع: بمعنى أنها لم تَخلُ قط عن صورةٍ.

ترجمہ :اور عالم یعنی وہ تمام چیزیں جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں موجودات میں سے جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ۔ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گی اس لیے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح وہ عین ذات نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ اس میں ہے اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے، نو پید ہے یعنی نکالا گیا ہے عدم سے وجود کی طرف بایں معنی کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا، برخلاف فلاسفہ کے، اس لیے کہ وہ گئے ہیں آسمانوں کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں اور صورتوں اور شکلوں کے ساتھ اور عناصر کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ۔ لیکن نوع کے اعتبار سے بایں معنی کہ وہ کبھی خالی نہیں ہوئے کسی صورت سے۔

لغات :العالم: دنیا، ماسوی اللہ، تمام مخلوق، مخلوق کی ایک قسم، جیسے: عالم الحَيَوانُ (جانوروں کی دنیا) عالم النباتات (نباتات کی دنیا)۔ محدث: نیا، نو پید، مواد: مفرد، مادّة: مراد ہیولیٰ، صوَر: مفرد: صورة، مراد صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ۔

عالم کے حادث ہونے کا بیان

عالم کی تعریف ووجہ تسمیہ: قوله والعالم الخ :شارح کا قول "ماسوی الله تعالى من الموجودات" یہ عالم کی تفسیر ہے یعنی عالم نام ہے ان موجودات کا جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، اور "مما يُعلم به الصانع" یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم فَاعَلٌ کے وزن پر ہے اور یہ اسم آلہ کے اوزان میں سے ہے پس جس طرح طابَعٌ اور خاتَمٌ ٹھپہ اور مہر لگانے والی چیزوں کے نام ہیں، اسی طرح لغت میں عالم نام ہے ہر اس شی کا جس کے ذریعہ کسی شی کو جانا جائے، مگر عرف میں عالم خاص ایسی شی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے صانع عالم کو جانا جائے۔ اور چوں کہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی چیزیں موجود ہیں خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول، ان میں سے ہر ایک کے اندر صحیح غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے، اس لیے تمام موجودات اور پوری کائنات کو عالم کہا جاتا ہے۔ فإنّ كل ما ظهر في المظاهر مما عز وهان، وحضر في هذه المحاضر كائناً ما كان، لإمكانه وافتقاره دليل لائح على الصانع المجيد، وسبيل واضح إلى عالم التوحيد، شعر:

فياعجبا كيف يُعصَى الإلٰه أم كيف يجحده الجاحِدُ
وفي كل شيء لـه اٰيةٌ تدُلُّ على أنه واحد (روح المعاني:۱۳۲/۱)

ونعم ما قال: ہر گیاہے کہ از زمیں روید وحدہ لاشریک لہ گوید

قوله يُقالُ الخ: یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق جس طرح اللہ تعالی کے سوا تمام موجودات اور مجموعۂ کائنات پر ہوتا ہے اسی طرح اس کے اجزاء یعنی موجودات کی الگ الگ جنسوں پر بھی ہوتا ہے جیسے عالم اجسام، عالم نباتات، عالم حیوان، بلکہ بعض نے تو انواع وافراد پر بھی اس کے اطلاق کو درست قرار دیا ہے مثلاً عالم انس، عالم جن، عالم ملائکہ، عالم زید، عالم بکر وغیرہ (۱)

قوله فيخرج الخ یعنی ما سویٰ کی قید سے عالم کی تعریف سے اللہ تعالی کی صفات خارج ہو جائیں گی کیوں کہ سویٰ کے معنی غیر کے ہیں پس ما سوی کا لفظ انہی چیزوں کو شامل ہوگا جن کو غیر اللہ کہا جاتا ہے، اور صفاتِ باری تعالی کو غیر اللہ نہیں کہہ سکتے؛ کیوں کہ اشاعرہ کے نزدیک ذات باری تعالی اور اس کی صفات میں جس طرح عینیت یعنی اتحاد نہیں ہے اسی طرح غیریت بھی نہیں ہے۔

قوله مُحْدَثٌ: متکلمین کے نزدیک حدوث کے معنی ہیں کسی شی کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا۔ اور محدث یا حادث وہ شی ہے جو عدم سے وجود میں آئے یعنی پہلے معدوم ہو پھر اس کو وجود بخشا گیا ہو۔ اور قدیم اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو۔

قوله خلافا للفلاسفة: برخلاف فلاسفہ کے یعنی فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے وہ عالم کو تمام اجزاء کے ساتھ حادث نہیں مانتے؛ بلکہ وہ عالم کی بعض چیزوں کو مثلاً آسمانوں کو ان کے مادّوں، صورتوں اور شکلوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں اسی طرح عناصر کو ان کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں۔

---

(۱) والعالم كالخاتم اسم لما يُعلم به، وغُلب فيما يُعلم به الخالق تعالى شأنه، وهو كل ماسواه من الجواهر والأعراض، ويُطلق على مجموع الأجناس وهو الشائع، كما يُطلق على واحد منها فصاعداً فكأنه اسم للقدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك، أو الحقيقة والمجاز، والأصل نَفيهما، ولا يطلقُ على فرد منها فلا يقال عالم زيد كما يقال عالم الإنسان، ولعله ليس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح، وأما باعتبار الأصل فلا ريب في صحة الإطلاق قطعاً لتحقق المصداق حَتمًا فإنه كما يُستدل على الله سبحانه وتعالىٰ بمجموع ماسواه، وبكل جنس من أجناسه، يستدل عليه تعالىٰ بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع، وبكل فرد من أفراد تلك الأجناس، لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته في الكل (روح المعاني:۱۳۲/۱، رحمۃ اللہ الواسعہ:۱۸۶/۱)

قولہ مَوَادِهَا: مواد جمع ہے مادہ کی اور اس سے مراد ہیولیٰ ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں: مادۂ اولیٰ (ابتدائی یا خام مادّہ) یا کسی چیز کے اجزاء ترکیبیہ جن سے وہ شئ تشکیل پائی ہے، جیسے: کرسی کے لیے لکڑی، کپڑوں کے لئے روئی۔

ہیولیٰ کی تعریف: اور اصطلاح میں ہیولیٰ اجسام طبیعیہ کا وہ جوہری جز ہے جو بذات خود نہ تو متصل ہوتا ہے نہ منفصل، نہ واحد نہ کثیر، اور نہ ہی اس کی کوئی خاص شکل وصورت ہوتی ہے۔ مگر وہ ان صفات میں سے ہر ایک کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مٹی کا گارا کہ اس کی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی مگر اس میں ہر صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ (معین الفلسفہ:۵۱)

صُوَرِهَا: ۔صور جمع ہے صورت کی اور صورت سے مراد صورت جسمیہ اور نوعیہ ہے۔

صورة جسمة: فلاسفہ کے نزدیک اجسام طبیعیہ کا وہ جوہری جز ہے جو ہیولیٰ میں حلول کئے ہوتا ہے اور اس میں تقاطع کرنے والے ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، اور عمق فرض کئے جا سکتے ہیں۔ (ایضاً)

صورة نوعیه: جسم طبعی کا (ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے علاوہ) وہ جوہری جز ہے جس کے ذریعہ اجسام طبیعیہ مختلف انواع میں تقسیم ہوتے ہیں اور ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً: جسم کی انواع حیوانات، نباتات اور جمادات ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی مختلف انواع ہیں، تو یہ سب انواع واقسام جس کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں، اسی طرح آسمان، زمین اور انسان، فرس، بقر وغیرہ کو جو چیز ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہی صورت نوعیہ ہے۔ (ایضا)

أَشكَال: اَشکال جمع ہے شکل کی اور حکماء کے نزدیک شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اس کے ایک یا چند خطوط کے ذریعہ گھرے ہوئے ہونے سے بشرطیکہ احاطہ مکمل ہو (معین الفلسفہ:۸۹)

عَنَاصِر: یہ جمع ہے عنصر کی اور عُنصر کے لغوی معنی اصل کے ہیں اور اصطلاح میں عنصر اس بسیط اصل کو کہتے ہیں جس سے تمام مرکبات وجود میں آتے ہیں۔ قدیم فلاسفہ کے نزدیک عناصر چار ہیں۔ آگ، پانی، ہوا، مٹی۔ ان کے نزدیک موالید ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات انہی چار چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں اس لیے ان کو عناصر کہا جاتا ہے۔

قَوْلہ لٰکِنَّ بِالنَّوْعِ: اس کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ حکماء کے نزدیک عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہے اور صورت نوعیہ قدیم بالجنس۔ اور صورت جسمیہ کے قدیم بالنوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے

افراد تو فنا ہوتے رہتے ہیں مگر ایک فرد کے فنا ہونے کے بعد دوسرا فرد فوراً پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے عناصر صورت جسمیہ سے کبھی خالی نہیں ہوتے، مثلاً: ایک گلاس پانی کو دو گلاسوں میں کر دیا تو پانی کی پہلی صورت جسمیہ تو فنا ہوگئی اور اس کے ساتھ ہی دوسری دو پیدا ہوگئی، پس افراد تو حادث ہوئے اور نوع باقی رہی اس لیے وہ قدیم ہے۔

اور صورت نوعیہ کے قدیم بالجنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی انواع تو فنا ہوتی رہتی ہیں مگر ایک نوع کے فنا ہونے کے بعد دوسری نوع فوراً پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً: پانی جب ہوا بنتا ہے تو پانی کی صورت نوعیہ معدوم ہو جاتی ہے اور ہوا کی صورت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے عناصر صورت نوعیہ سے کبھی خالی نہیں ہوتے پس صورت نوعیہ کی انواع تو حادث ہیں مگر اس کی جنس قدیم ہے، کیوں کہ وہ ہر حال میں باقی ہے۔

اس تفصیل کے بعد شارح کے قول: لکن بالنوع کی تشریح یہ ہے کہ اس کا تعلق صُوَرِها سے ہے اور صُوَرٌ میں دو احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس سے صرف صُوَرِ جسمیہ مراد ہوں۔ اس صورت میں لکن بالنوع کا مطلب واضح ہے کہ عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد صُورِ جسمیہ اور نوعیہ دونوں ہوں، اس صورت میں نوع سے مراد نوع اضافی ہوگی جو عام ہے نوع حقیقی اور جنس دونوں کو۔ اور مطلب یہ ہوگا عناصر کی صُورِ جسمیہ قدیم بالنوع ہیں اور صُورِ نوعیہ قدیم بالجنس۔ (النبراس)

بِمَعْنٰى أَنَّهَا: اس میں بھی دو احتمال ہیں اگر ماقبل میں صُوَرِها سے صرف صُورِ جسمیہ مراد ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عناصر صورت جسمیہ کے افراد سے خالی نہیں ہوتے اور اگر صُورِ جسمیہ اور نوعیہ دونوں مراد ہوں تو مطلب یہ ہوگا کہ عناصر صورت جسمیہ کے افراد اور صورت نوعیہ کی انواع سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔ (النبراس)

نعم أطلقوا القولَ بحدوثِ ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سَبَقِ العدم عليه.

ترجمہ: ہاں! انہوں نے ان چیزوں کے حادث ہونے کے قول کو مطلق ذکر کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں لیکن غیر کی طرف محتاج ہونے کے معنیٰ میں نہ کہ عدم کے سبقت کرنے کے معنیٰ میں اس پر۔

فلاسفہ بھی عالم کو حادث کہتے ہیں مگر دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے: قولہ: نعم اطلقوا القولَ: ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حادث ہونے کے منکر ہیں حالانکہ ان کی کتابوں میں ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی تصریح ہے۔

جواب یہ ہے کہ وہ لوگ اگر چہ اللہ تعالیٰ کے ماسوئی تمام چیزوں کو حادث مانتے ہیں مگر اس کا مطلب دوسرا بیان کرتے ہیں جو عالم کے قدیم اور ازلی ہونے کے منافی نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ حدوث کی دو قسمیں کرتے ہیں، حدوث ذاتی اور حدوث زمانی۔

حدوث ذاتی کے معنی ہیں: کسی شئ کا اپنے وجود میں غیر یعنی علت کا محتاج ہونا مگر وہ چیز کبھی بھی معدوم نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے موجود ہو پس حادث بالذات ان کے نزدیک وہ ہے جس کا وجود غیر سے مستفاد ہو اور وہ ہمیشہ سے موجود ہو ایسی چیزیں ان کے نزدیک مندرجہ ذیل ہیں (۱) عقول عشرہ، نفوس فلکیہ، افلاک کا ہیولیٰ اور ان کی صُور جسمیہ ونوعیہ، عناصر کا ہیولیٰ اور ان کی صُورِ جسمیہ (معین الفلسفہ:۱۵۶)

اور حدوث زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا یعنی اس پر ایک وقت ایسا گذرا ہو جس میں وہ معدوم رہی ہو، متکلمین کے نزدیک اسی معنی کے اعتبار سے سارا عالم حادث ہے اور فلاسفہ اس معنی کے اعتبار سے پورے عالم کو حادث نہیں مانتے (ایضا)

اسی طرح فلاسفہ کے نزدیک قِدم کی بھی دو قسمیں ہیں: قِدم ذاتی، قِدم زمانی۔

قدم ذاتی کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہ ہونا، پس قدیم بالذات وہ ہے جس کا وجود ذاتی ہو غیر سے مستفاد نہ ہو۔ اور ایسی ذات صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

اور قِدَم زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا پس قدیم بالزمان وہ ہے جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو، فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ اسی معنی کے اعتبار سے قدیم ہیں (ایضا:۱۵۵) اور عالم کو جو وہ حادث کہتے ہیں تو اس سے حدوث ذاتی مراد لیتے ہیں اور حدوث ذاتی اور قدم زمانی میں منافات نہیں ہے، پس ان کے نزدیک عالم حادث بالذات ہونے کے باوجود قدیم بالزمان ہے۔ اور ہم لوگ (اہل اسلام) جو عالم کو حادث کہتے ہیں تو اس سے حدوث زمانی مراد ہے اور حدوث زمانی اور قدم زمانی میں منافات ہے، پس جو چیز حادث بالزمان ہوگی وہ قدیم نہیں ہوسکتی۔

ثم أشارَ إلى دليل حدوثِ العالَمِ بقوله (إذ هو) أى العالَم (أعيانٌ و أعراضٌ) لِأنه اِنْ قام بذاته فعينٌ وإلّا فعرضٌ، وكلٌّ منهما حادثٌ لِمَا سنُبيِّن. ولم يَتعرَّض له المصنفُ لأن الكلام فيه طويلٌ لا يليق بهذا المختصر، كيف؟ وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيانُ ما) أى ممكنٌ

(یکون له قیام بذاته) بقرینة جعله من اقسام العالم.

ترجمہ: پھر اشارہ کیا عالم کے حادث ہونے کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے: "اس لیے کہ وہ یعنی عالم اعیان واعراض ہے" اس لیے کہ اگر وہ بذات خود قائم ہے تو عین ہے ورنہ تو عرض ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان نہیں کیا اس لئے کہ کلام اس میں طویل ہے جو اس مختصر کے لائق نہیں کیسے (لائق ہوسکتا ہے؟) درآں حالیکہ یہ محصور ہے مسائل پر نہ کہ دلائل پر۔

پس اعیان وہ شی ہے یعنی وہ ممکن ہے جس کے لئے بذات خود قیام ہو، اس کو بنانے کے قرینے سے عالم کی اقسام میں سے۔

عالم کے حدوث کی دلیل: قولہ: ثم اشار:۔ متکلمین عالم کے حدوث پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم کی تمام چیزیں اعیان اور اعراض میں منحصر ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے، پس عالم حادث ہے۔

ماتنؒ نے اس دلیل کا صرف صغریٰ ذکر کیا ہے اس وجہ سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے دلیل کی طرف صرف اشارہ فرمایا ہے پوری دلیل نہیں بیان فرمائی۔

قولہٗ: اِذْھُوَ اَعْیَانٌ وَّاَعْرَاضٌ: اعیان جمع ہے عین کی اور عین وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم ہو جیسے انسان، شجر، حجر، قلم، کتاب وغیرہ۔ اور اعراض جمع ہے عرض کی اور عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ وہ قائم بالغیر ہو یعنی کسی محل کے ساتھ قائم ہو، جیسے تمام اَلوان، احوال، کیفیات اور صفات وغیرہ۔

قوله لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ الخ: یہ عالم کے اعیان واعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

قوله وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ: یہ دلیل کا کبریٰ ہے جس کو شارح نے ذکر فرمایا ہے۔

قوله وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ: لہ کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے اور مطلب یہ ہے کہ ماتن نے اعیان واعراض کے حدوث کو بیان نہیں کیا جو دلیل کا کبریٰ ہے کیوں کہ اس میں کلام طویل ہے جو اس مختصر متن کے مناسب نہیں۔

قوله بِقَرِينَةِ جَعْلِهٖ مِنْ اَقْسَامِ الْعَالَمِ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے اعیان کی تعریف مالہ قیام بذاتہ سے کی ہے اور ما کا لفظ عام ہے واجب، ممتنع اور ممکن تینوں کو، پھر شارح نے ما کی تفسیر ممکن سے کیوں کی؟۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تعریف اعیان کی ہے اور اعیان عالم کی ایک قسم ہے۔ اور سارا عالم ممکن ہے اور ممکن کی اقسام بھی ممکن ہوتی ہے، لہٰذا اعیان بھی ممکن ہوں گے۔

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يَتَحَيَّزَ بنفسه غيرَ تابعٍ تحيُّزُه لِتَحيُّزِ شيءٍ اٰخرَ، بخلاف العرضِ فإنَّ تحيُّزَه تابعٌ لتحيُّزِ الجوهرِ الذي هو موضوعه أي مَحَله الذي يُقوِّمه ۔

ترجمہ: اور اس کے بذات خود قائم ہونے کے معنی متکلمین کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس حال میں کہ اس کا متحیز ہونا تابع نہ ہو دوسری شی کے متحیز ہونے کے، برخلاف عرض کے، اس لئے کہ اس کا متحیز ہونا تابع ہے اس جوہر کے متحیز ہونے کے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کو قائم رکھتا ہے۔

تَحَيُّز، مُتَحَيِّز اور حَيِّز کے معنی: قوله: وَمَعْنٰى قِيَامِهٖ بِذَاتِهٖ :اوپر معلوم ہو چکا کہ عین کہتے ہیں قائم بالذات کو اور عرض قائم بالغیر کو، مگر اس کی تفسیر میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے یہاں سے اس کو بیان فرماتے ہیں۔

تشریح: تشریح سے پہلے دو باتیں قابل ذکر ہیں:

پہلی بات: تَحَیُّز کے معنی ہیں کسی چیز کا حَیِّز میں ہونا اور حَیِّز کہتے ہیں مکان کو۔ اور مُتَحَیِّز اسی سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور جو چیز کسی حیّز اور مکان میں ہوتی ہے وہ اس قابل ہوتی ہے کہ اس کی طرف اشارۂ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ سے اشارہ کیا جا سکے، اس لئے تَحَیُّز کے معنی قابل اشارۂ حسیہ ہونا بھی بیان کرتے ہیں۔

دوسری بات: **محل اور موضوع کی تعریف**: عرض جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو محل اور موضوع کہتے ہیں یہ دونوں متکلمین کے نزدیک ایک ہیں البتہ فلاسفہ ان دونوں میں فرق کرتے ہیں ان کے نزدیک جوہر جس چیز کے اندر حلول کئے ہوئے ہوتا ہے وہ محل ہے جیسے صورت جسمیہ ہیولیٰ میں حلول کئے ہوتی ہے پس ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے۔ اور عرض جس چیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو موضوع کہتے ہیں، موضوع اپنے وجود میں عرض کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور محل محتاج ہوتا ہے حال کا جیسے ہیولیٰ محتاج ہے صورت جسمیہ کا (معین الفلسفہ ص ۴۶، المعمر ا س)

قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی متکلمین کے نزدیک: اس تفصیل کے بعد عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود مُتَحَیِّز ہو اس کا تَحَیُّز کسی کے تابع نہ جیسے انسان، مکان، شجر حجر وغیرہ یہ سب اسی طرح کی چیزیں ہیں۔

اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود مُتَحَیِّز نہ ہو بلکہ اس کا تَحَیُّز اس کے تابع ہو جو اس کا موضوع اور محل ہے جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ۔

فائدہ: اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ متکلمین کے نزدیک اعیان واعراض دونوں مُتَحَیِّز ہوتے ہیں، اعیان تو بالذات اور اعراض بالتبع، پس اللہ تعالی کی ذات وصفات اعیان واعراض کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ وہ نہ تو بالذات مُتَحَیِّز ہیں نہ بالتبع۔

قوله اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهُ: عرض چونکہ بذات خود قائم نہیں ہوتا؛ بلکہ اپنے محل کے سہارے قائم ہوتا ہے جیسے کپڑے کی سیاہی کپڑے کے سہارے قائم ہوتی ہے اگر کپڑا نہ رہے تو سیاہی بھی نہ رہے گی پس عرض کا محل عرض کے لئے مقوم ہوتا ہے یعنی وہ اس کو قائم رکھتا ہے۔

سوال: یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عرض جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو موضوع اور محل کہتے ہیں اور متکلمین کے نزدیک یہ دونوں ایک ہیں، اس اعتبار سے موضوع کی تفسیر صرف محل کے لفظ سے کافی تھی، محل کے بعد الذی یقومہ کی ضرورت نہ تھی، البتہ فلاسفہ کے نزدیک دونوں میں فرق ہے اس کے اعتبار سے موضوع کی تفسیر صرف محل سے کافی نہ ہوگی، لہذا یہ تفسیر فلاسفہ کی اصطلاح پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ محل کے بعد الذی یقومہ کا اضافہ بطور صفت کاشفہ کے ہے یا لغوی معنی سے احتراز کے لئے ہے۔

> **ومعنی وجودِ العرض فی الموضوع: هوانَّ وجودَه فی نفسه هو وجودُه فی الموضوع، ولهذا یمتنعُ الانتقال عنه. بِخلافِ وجودِالجسم فی الحَیِّزِ فإن وجوده فی نفسه أمرٌ ووجوده فی الحَیِّزِ أمر اٰخرُ، ولهذا ینتقل عنه.**
>
> **وعند الفلاسفة معنی قیام الشیء بذاته: استغناؤه عن محل یُقَوِّمه. ومعنی قیامه بشیء اٰخر: اختصاصه به بحیث یصیر الأولُ نعتًا، و الثانی منعوتًا سواء کان متحیِّزًا کما فی سواد الجسم، اولا، کما فی صفات الباری عزَّ اسمُه والمجرَّدات.**

ترجمہ: اور عرض کے موضوع میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے۔ اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممنوع ہوتا ہے۔ برخلاف جسم کے حیز میں موجود ہونے کے، اس لئے کہ اس کا

وجود فی نفسہ اور شی ہے اور اس کا وجود فی الحیز دوسری شی ہے اور اسی وجہ سے وہ اس سے منتقل ہوسکتا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی: اس کا مستغنی ہونا ہے ایسے محل سے جو اس کو قائم رکھے۔ اور کسی شی کے کسی دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کے معنی: اس کا مختص ہونا ہے اس کے ساتھ اس طور پر کہ ہوجائے شی اول نعت اور شی ثانی منعوت۔ برابر ہے کہ وہ متحیز ہو جیسا کہ جسم کی سیاہی میں، یا (متحیز) نہ ہو جیسا کہ باری عزاسمہ اور مجردات کی صفات میں۔

قولہ: وَمَعْنیٰ وُجُوْدِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوْعِ: اور عرض کے موضوع یعنی محل میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے یعنی دونوں ایک ہیں اور ذاتی طور پر ان میں اتحاد ہے، اسی وجہ سے عرض کا اپنے موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف انتقال ممتنع ہے؛ کیونکہ جب اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے تو جس وقت وہ موضوع سے جدا ہوگا تو جدا ہوتے ہی معدوم ہوجائے گا پس وہ دوسرے موضوع کی طرف کیسے منتقل ہوسکتا ہے؟

قولہ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِي الْحَيِّزِ: برخلاف جسم کے حیّز میں موجود ہونے کے، اس لئے کہ اس کا یعنی جسم کا وجود فی نفسہ اور شی ہے اور اس کا وجود فی الحیز اور شی ہے یعنی دونوں ایک نہیں ہیں؛ بلکہ حیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی جسم کا اپنا ایک وجود ہوتا ہے، لہٰذا وہ اپنے حیز سے دوسرے حیز کی طرف منتقل ہوسکتا ہے۔

قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی فلاسفہ کے نزدیک: قولہ: وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ: اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی ہو جو اس کو قائم رکھے۔

محل کو یقومہ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کرتے تو صورت جسمیہ قائم بالذات ہونے سے خارج ہوجاتی؛ کیوں کہ وہ اپنے محل یعنی ھیولیٰ سے مستغنی نہیں ہوتی ہے، مگر جب **محل کو یقومہ** کے ساتھ مقید کردیا تو اب وہ خارج نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ اپنے محل یعنی ہیولیٰ کی اگرچہ محتاج ہوتی ہے، لیکن ہیولیٰ اس کے لیے مُقَوِّم نہیں ہوتا ہے۔

قولہ وَمَعْنیٰ قِيَامِهٖ بِشَيْءٍ اٰخَرَ: اور کسی شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شی اول کا شی ثانی کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق ہو جس کی بنا پر شی اول کا نعت یعنی صفت اور شی ثانی کا منعوت یعنی موصوف بننا صحیح ہو۔ برابر ہے کہ وہ یعنی شی اول یا شی ثانی متحیز ہو جیسے سوادِ جسم کے اندر کہ سواد کا جسم کے

ساتھ ایسا تعلق ہے جس کی بنا پر سواد کا صفت اور جسم کا موصوف بننا اور جسمٌ اسودُ کہنا صحیح ہے اور یہ دونوں متحیز بھی ہیں، یا وہ متحیز نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ اور مجردات کی صفات مثلاً علم، قدرت، حیات وغیرہ کے اندر، کہ ان کا باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جسکی بنا پر ان کو صفت اور باری تعالیٰ کو موصوف بنانا اور اللّٰہ العلیم، اللّٰہ القدیر کہنا صحیح ہے اور اللہ کی ذات وصفات متحیز نہیں ہیں۔

مُجَرَّدَاتْ کے معنیٰ: فلاسفہ کے نزدیک اس سے مراد وہ مخلوق ہے جو جوہر یعنی قائم بالذات ہے اور غیر مادی ہے یعنی نہ تو وہ جسم ہے اور نہ ہی وہ کسی تحیّز اور مکان میں ہے جیسے عقول ونفوس ناطقہ وغیرہ۔ اور متکلمین ان کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔

فَائِدَۃٌ: -فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کی جو تعریف ہے وہ چونکہ ذات باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے، اسی طرح قائم بالغیر کی جو تعریف ہے وہ صفات باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے جس سے صفات کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور تمام اعیان واعراض متکلمین کے نزدیک حادث ہیں تو اس سے ذات وصفات کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے متکلمین نے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی دوسری تعریف کی تاکہ ذات وصفات کا حادث ہونا لازم نہ آئے۔

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں ھو ان وجودہ کے بعد ای نفسہ ہے، اور مخطوطات میں فی نفسہ ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ اگلی سطر میں ہے۔ تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

> **(وھو) ای ما لہ قیام بذاتہ من العالم (إمَّا مُرَكَّبٌ) مِنْ جزئَيْنِ فصاعداً (وھو الجسمُ) وعند البعض لابدّلہ من ثلثةِ أجزاءٍ لِيتحَقَّقَ الأبعادُ الثلثةُ اعني الطولَ والعَرَضَ والعُمُقَ. وعند البعض من ثمانيةِ اجزاءٍ ليتحقَّق تقاطُعُ الأبعادِ الثلثةِ على زَوايا قائمةٍ.**

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم کی وہ قسم جس کے لئے بذات خود قیام ہو، یا تو مرکب ہوگی دو جز سے یا زیادہ سے اور وہ جسم ہے۔ اور بعض کے نزدیک اس کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں تاکہ متحقق ہو جائیں اَبعادِ ثلثہ، میں مراد لیتا ہوں طول اور عرض اور عمق کو۔ اور بعض کے نزدیک آٹھ (اجزاء ضروری ہیں) تاکہ متحقق ہو جائے ابعاد ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا سیدھے زاویوں پر۔

لغات: فصاعداً: یا زیادہ سے، فا بمعنیٰ او، اور صاعد کے معنیٰ: زائد، یہ منصوب ہے حال ہونے کی بنا پر، اور اس

کاعائل اورذوالحال دونوں محذوف ہوتے ہیں اس کی تقدیر یہ ہے إما مركب من جزئين فقط أو منهما حال كون التركيب صاعداً أي زائدا. (مرقاة المفاتيح: ۲/۲۸۳ باب القراءة)

قوله وهو أي مالهٗ قِيَامٌ بِذَاتِه: یہاں سے عین کی اقسام بیان کرر ہے ہیں۔ہو کا مرجع ماله قيام بذاته ہے جس کا نام عین ہے، پس عین دوحال سے خالی نہیں یا تو مرکب ہوگا یا غیر مرکب؟ اول کا نام جسم ہے اور دوسرے کا نام جوہر ہے جس کو جزءلایتجزی بھی کہتے ہیں۔

قوله وَهُوَ الْجِسْمُ :- یعنی جوعین دو یا دو سے زیادہ اجزاء سے مرکب ہو وہ جسم ہے یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جسم نام ہے جوہر مرکب کا اور صرف دو جز سے ترکیب کا تحقق ہوجاتا ہے اس واسطے جسم کے تحقق کے لیے صرف دو جز کافی ہیں۔

وَعِنْدَ الْبَعْضِ :- اور بعض کے نزدیک جسم کے تحقق کے لئے کم از کم تین اجزاء ضروری ہیں، یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جسم نام ہے اس جوہر کا جو قابل ابعاد ثلاثہ ہو یعنی اس میں طول عرض اور عمق فرض کئے جاسکتے ہوں۔اور ابعاد ثلاثہ کے تحقق کے لئے کم از کم تین اجزاء ضروری ہیں اس طور پر کہ ایک جز مثلاً الف کو دوسرے جز مثلاً با کے برابر میں رکھا جائے اور تیسرے جز مثلاً جیم کو ان دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے اس طرح (الف ج ب) ان تینوں کے ملنے سے تین خطوط وجود میں آئیں گے جن میں سے ہر خط دو جز سے مرکب ہوگا پہلا خط تو الف اور با سے مرکب ہوگا، دوسرا با اور جیم سے اور تیسرا جیم اور الف سے اس طرح تین اجزاء سے ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہوجائے گا۔

ایک اشکال: جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے اور اس اشکال کا سمجھنا موقوف ہے ابعاد ثلاثہ کے معنی جاننے پر اس لئے اس کے معنی بیان کئے جاتے ہیں۔

ابعادِ ثلاثہ اور طول، عرض اور عمق کے معنی: ابعاد جمع ہے بعد کی جس کے لغوی معنی دوری اور درازگی (پھیلاؤ) کے ہیں، اور اصطلاح میں ابعاد ثلاثہ سے مراد طول، عرض عمق ہوتے ہیں اور لغت کے اعتبار سے جسم کے اندر جو پھیلاؤ اور درازگی سب سے زیادہ ہوتی ہے اس کو طول (لمبائی) کہتے ہیں اور جو اس سے کم ہوتی ہے اس کو عرض (چوڑائی) کہتے ہیں اور جو سب سے کم ہوتی ہے اس کو عمق (موٹائی) کہتے ہیں۔

اور عرف میں جسم کے اندر جو خط پہلے فرض کیا جائے وہ طول ہے۔اور جو خط دوسرے نمبر پر فرض کیا جائے

اس طور پر کہ وہ پہلے کو کاٹ کر گذرنے والا ہو سیدھے زاویوں پر اس کو عرض کہتے ہیں۔ اور جو خط تیسرے نمبر پر فرض کیا جائے اس طور پر کہ وہ پہلے دونوں کو کاٹ کر گذرنے والا ہو سیدھے زاویوں پر اس کو عمق کہتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے اندر ایک خط سر سے پیر کی جانب فرض کریں اور دوسرا ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جانب تو یہ پہلے کو کاٹتے ہوئے گذرے گا اور اس سے چار سیدھے زاویے پیدا ہوں گے، پھر تیسرا خط سینے سے پیٹھ کی جانب فرض کریں تو یہ پہلے دونوں کو کاٹتا ہوا گذرے گا اور اس سے مزید آٹھ سیدھے زاویئے اور پیدا ہوں گے، اس طرح کل بارہ زاویئے ہوجائیں گے جو سب قائم (سیدھے) ہوں گے۔

اب اشکال کی تقریر یہ ہے کہ تین اجزاء کے ملنے سے جو تین خطوط پیدا ہوتے ہیں ان میں تقاطع تو نہیں ہوتا پھر ان سے ابعادِ ثلاثہ کا تحقق کیسے ہوگا؟

جواب:- یہاں ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق کے لغوی یا عرفی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ طول سے مراد وہ خط ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے مراد وہ خط ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے مراد وہ خط ہے جو ثالثاً یعنی تیسرے نمبر پر فرض کیا جائے تقاطع (ایک دوسرے کو کاٹنے) کی شرط سے قطع نظر کرتے ہوئے۔

زاویہ کی تعریف: زوایا: زاویہ کی جمع ہے دو خط کے احاطۂ غیر تامہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو زاویہ کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر: دو خطِ مستقیم کے ایک نقطہ پر ملنے سے جو کونا پیدا ہو، اسے زاویہ کہتے ہیں، اس طرح (فیروز اللغات اردو) اور بعض نے یہ تعریف کی ہے: دو ایسے خطوں کے درمیان کا کھلا ہوا حصہ جو ایک دوسرے کو کاٹتے ہوں اس طرح + (المعجم الوسیط)

زاویہ کی اقسام: اس کی تین قسمیں ہیں: قائمہ، حادّہ، منفرجہ۔ جب ایک خط کے وسط میں دوسرا خط اس طرح سے ملے کہ اس سے پیدا ہونے والے دونوں گوشے برابر ہوں اس طرح ⊥ تو ان کو زوایا قائمہ کہتے ہیں اور اگر دوسرا خط کسی جانب جھکا ہوا ہو تو جدھر جھکا ہوا ہوگا ادھر کا گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری طرف کا بڑا، پس چھوٹے گوشے کو حادّہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں: حادہ ∠ منفرجہ- بالفاظ دیگر: زاویہ قائمہ وہ ہے جو پورے نوے ۹۰/درجے کا ہو (دائرہ پورا ۳۶۰ درجے کا ہوتا ہے تو اس کا چوتھائی نوے درجے کا ہوگا اس طرح  اور زاویہ حادہ وہ ہے جو زاویہ قائمہ سے چھوٹا ہو، اور منفرجہ وہ ہے جو زاویہ قائمہ سے بڑا ہو۔ (فیروز اللغات اردو)

وعند البعض من ثمانیة اجزاءٍ :اور بعض کے نزدیک جسم کے تحقق کے لئے آٹھ اجزاء ضروری ہیں ان کے نزدیک جسم نام ہے اس جوہر کا جس میں ابعاد ثلاثہ اس طور پر فرض کرنا ممکن ہو کہ وہ ایک دوسرے کو کاٹنے والے ہوں سیدھے زاویوں پر۔(۱)

اور اس کے لئے کم از کم آٹھ اجزاء ضروری ہیں اس طور پر کہ جب دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر میں رکھا جائے گا اور دو کو ان دونوں کے ملتقی پر دونوں طرف سے اس طرح تو ان چار اجزاء کے ملنے سے ایک سطح وجود میں آئے گی جس میں دو خط اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ ان کا باہم تقاطع ہو رہا ہو سیدھے زاویوں پر، پس یہ دونوں خط طول وعرض کہلائیں گے اور ان کے باہمی تقاطع سے چار زاویئے پیدا ہوں گے، پھر ان چاروں کے اوپر دوسرے چار اجزاء رکھے جائیں گے جس سے کچھ موٹائی پیدا ہوگی تو اب اس میں تیسرا خط اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ وہ پہلے دونوں کو کاٹنے والا ہو سیدھے زاویوں پر، یہ تیسرا خط عمق کہلائے گا اور اس کا پہلے دونوں کے ساتھ تقاطع ہونے سے مزید آٹھ سیدھے زاویئے اور پیدا ہوں گے، چار ایک طرف اور چار دوسری طرف پس تینوں خطوط کے باہمی تقاطع سے کل بارہ زاویئے بنیں گے جو سب کے سب قائمہ ہوں گے۔(۲)

---

(۱) ان الجسم یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثة متقاطعة علی قوائم(میبذی : ٦٣) قد عرّف الجسم الطبعی بانه هو الجوهر الطویل العریض العمیق بمعنی انه جوهر یمکن ان یفرض فیه بعدٌ کیف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له علی زوایا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدین علی قوائم وهو العمق (ہدیہ سعیدیہ ص۱۹)

(۲) ان کل جسم یُمکن ان یُفرض فیه الابعاد الثلاثة المتقاطعة علی الزوایا، البعد المفروض اولاً یُسمی بالطول والبعد المفروض ثانیا مقاطعا للاول علی الزّوایا القوائم الاربع یُسمی بالعرض. والبعد المفروض ثالثا مقاطعا لکل منهما علی نقطة تقاطعهما یسمی بالعمق، وهذا البعد یحصل بتقاطعه مع کل منهما اربعة قوائم ایضا. فان الامتداد اذا قاطع الامتداد علی القیام یحصل منهما اربع قوائم البتة کالاربع الحاصلة من تقاطع الامتدادین العرض والطول، فالعمق اذا قاطع الطول والعرض کلیهما علی نقطة التقاطع فحصلت اربع قوائم بتقاطعه مع الطول. وهو الواقعة بین کل نصف من العمق و کل نصف من الطول. واربع قوائم أخر بتقاطعه من العرض بین کل نصف من العرض ونصف من العمق. فمجموع الزاوایا القوائم الحاصلة من الامتدادات اثنی عشر ومن ههنا قیل الجسم جوهر یتقاطع فیه الابعاد الثلثة علی اثنی عشر من الزوایا القوائم (حاشیہ عین القضاة ص۱٤۹)

وفی کشاف اصطلاحات الفنون: قالت المعتزلة: الجسم هو الطویل العریض العمیق، ثم اختلفوا فی أقل ما یترکب منه الجسم من الجواهر الفردة، فقال النظام: لایتالف الجسم الامن أجزاءٍ غیر متناهیة، وقال الجُبائی : یتالف الجسم من أجزاءٍ ثمانیة، بان یوضع جزء انِ فیحصل الطول، وجزء انِ اخران علی جنبیه فیحصل العرض، واربعة أخری فوق تلک الاربعة فیحصل العمق. (۱:۳۵۱)

ولیس هذا نزاعاً لفظیاً راجعا إلی الاصطلاح حتی یُدفع بأنّ لکل احدٍ ان یصطلح علی ماشاء، بل هو نزاعٌ فی أن المعنی الذی وُضِع لفظُ الجسم بإزائه هل یکفی فیه الترکیب من جزئین ام لا؟

ترجمہ: اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو لوٹنے والا ہو اصطلاح کی طرف تاکہ اس کو دفع (ختم) کیا جائے بایں طور کہ ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ اتفاق کرلے اس پر جس کو چاہے بلکہ یہ اس میں اختلاف ہے کہ بے شک وہ معنی جس کے مقابل میں لفظِ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس میں دو اجزاء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

وَلَیْسَ هٰذَا نِزَاعاً لَفْظِیًا: یہاں سے شارحؒ جسم کی ترکیب میں جو اختلاف اوپر مذکور ہوا اس کی نوعیت بیان کررہے ہیں، جاننا چاہئے کہ اختلاف کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی دوسرا لفظی، پھر نزاع لفظی بھی کئی قسم کا ہوتا ہے ایک نوان میں سے نزاع اصطلاحی ہے، جیسے کلمہ کی تعریف میں نحویوں اور منطقیوں کا اختلاف ہے، عند النحاة: الکلمة لفظ وضع لمعنی مفردٍ۔ اور عند المناطقه الکلمة: لفظ مفرد یدل بهیئته علی زمان، یہ اختلاف غیر مفید ہوتا ہے اس کو بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں؛ کیوں کہ ہر شخص کو یہ اختیار ہے کہ جو چاہے اپنی اصطلاح مقرر کرلے، علماء لغت کا قول ہے لا مُشَاحَةَ فی الاصطلاح (اصطلاح میں اختلاف واعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے)

دوسری قسم نزاع لفظی کی یہ ہے کہ کسی لفظ کے لغوی یا عرفی معنی کی تعیین وتحقیق میں اختلاف ہو، یہ اختلاف مفید ہوتا ہے اور اس لائق ہوتا ہے کہ اس سے بحث کی جائے، پس شارح کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف نزاع لفظی اصطلاحی نہیں ہے تاکہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہر شخص کو یہ اختیار ہے جو چاہے اپنی اصطلاح مقرر کرلے بلکہ یہ اختلاف دوسری قسم کا ہے یعنی یہ اختلاف اس میں ہے کہ جسم لغت یا عرف میں جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے تحقق کے لئے کیا محض ترکیب یعنی دو جز کافی ہیں یا نہیں؟

شیخ محمد اعلی تھانویؒ فرماتے ہیں: أن المرادأن ما یسمیه کل واحد بالجسم ویطلقه هل یکفی فی حصوله الانقسام مطلقا أو الانقسام فی الجهات الثلاث، فالنزاع لفظی بمعنی انه نزاع فی مایطلق علیه لفظ الجسم، ولیس لفظیا بمعنی ان یکون النزاع راجعا الی مجرد اللفظ والاصطلاح لافی المعنی (کشاف ۱:۳۵۱)

فائدہ: اس اختلاف کے بارے میں صاحب مواقف (قاضی عضدالدین رحمہ اللہ متوفی ۷۵۶ھ) نے یہ فرمایا

ہے نِزَاعٌ لَفظِیٌّ لَا یُجْدِیْ نَفْعًا (یعنی یہ نزاع لفظی ہے جو کوئی نفع نہیں دیتا) اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ نزاع اصطلاحی ہے جو غیر مفید ہوتا ہے اور شارح اپنے کلام لیس نزاعا لفظیا الخ سے اسی کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اور بعض نے دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے بایں طور کہ صاحب مواقف کی مراد ان کے قول: "نِزَاعٌ لَفظِیٌّ لَا یُجْدِیْ نَفْعًا" سے دوسری قسم کا نزاع لفظی ہے اور لَا یُجْدِیْ نَفْعًا کا مطلب ہے لایُجدی کثیر النفع (یعنی زیادہ نفع بخش نہیں ہے) پس ان کے اور شارح کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ (النبراس)

احتجَّ الأوَّلون بأنه يقال لِأحد الجِسمَيْنِ إذا زِيْدَ عليه جزءٌ واحد أنَّه أجسم من الآخرِ فلولا أنَّ مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لَمَاصار بمجرد زيادة الجزء أَزْيَدَ في الجسمية. وفيه نظر، لأنه أَفْعَلُ من الجَسامة بمعنى الضَخامة وعِظَمِ المقدار يقال جَسُم الشئ أی عَظُمَ فهو جسيم وجُسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

ترجمہ: پہلے گروہ نے استدلال کیا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے دو جسموں میں سے ایک کے لئے جب اس میں صرف ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے کہ بے شک وہ اجسم ہے دوسرے سے پس اگر محض ترکیب (یعنی صرف دو جز کا ہونا) کافی نہ ہوتا جسم ہونے کے لئے، تو وہ نہ ہوتا صرف ایک جز کی زیادتی سے جسمیت میں زیادہ بڑا۔

اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ وہ افعل ہے (یعنی اسم تفضیل ہے) جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے بڑے ہونے کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے جَسُمَ الشئ یعنی وہ شئی بڑی ہوگئی پس وہ جسیم ہے اور (اس کی جمع) جُسام ہے جیم کے ضمہ کے ساتھ اور گفتگو اس جسم میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

جسم کے لیے دو جز کافی ہونے کی دلیل: قوله اِحتَجَّ الأَوَّلُون: جو لوگ جسم کی تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء کو کافی قرار دیتے ہیں یہ ان کی دلیل کا بیان ہے کہ جب دو مساوی جسموں میں سے ایک کے اندر ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے تو اس کو اجسم کہا جاتا ہے اور اجسم کے معنی ہیں جسمیت میں زیادہ بڑا، اس سے معلوم ہوا کہ جسم ہونے کے لئے محض ترکیب یعنی دو جز کا ہونا کافی ہے ورنہ صرف ایک جز کے اضافہ سے وہ اجسم نہ ہوتا۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل محل نظر (غور طلب) ہے یعنی درست نہیں ہے کیوں کہ اجسم جسم سے

مشتق نہیں بلکہ جسامت سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی ضخامت اور عظیم المقدار ہونے کے ہیں کہا جاتا ہے جَسُمَ الشئ جب وہ عظیم ہو جائے فھو جسیم و جُسام پس اَجسم کے معنی ہوں گے ضخامت اور مقدار میں زیادہ بڑا، پس یہ صیغہ صفت ہے اور ہماری گفتگو اس جسم کے اندر ہے جو نام ہے جو ہر مرکب کا نہ کہ اس جسم کے اندر جو صفت کے طور پر بولا جاتا ہے عظیم کے معنی میں۔

(أوغیرُ مرکّبٍ کـالجوهر) یعنی العین الذی لا یقبل الانقسامَ لا فِعلًا، ولا وهماً، ولا فرضاً (وهو الجزء الذی لا یتجزّیٰ) ولم یقل: وهو الجوهر، احترازا عن وُرودِ المَنعِ بأنّ مالا یتر کّب لا ینحصر عقلا فی الجوهر بمعنی الجزء الذی لا یتجزّیٰ بل لا بدَّ مِنْ إبطال الهیولی والصورة والعقولِ والنفوسِ المجرَّدةِ لِیتِمَّ ذلك.

ترجمہ :یا غیر مرکب ہوگا جیسے جو ہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے نہ فعلاً نہ وہماً نہ فرضاً اور وہی جزءِ لایتجزی ہے (یعنی وہ جز جو کسی طرح متجزی نہیں ہوتا ہے) اور نہیں کہا: وهو الجوهر بچنے کے لئے اعتراض کے وارد ہونے سے بایں طور کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو عقلاً منحصر نہیں ہے جو ہر یعنی جزء لایتجزی کے اندر، بلکہ ضروری ہے ھیولٰی اور صورت اور عقول اور غیر مادی نفوس کو باطل کرنا، تاکہ یہ (حصر) تام ہو سکے۔

عین کی دوسری قسم قـولـه اَوْ غَیْـرُ مُرَکَّبٍ :یہ عین کی دوسری قسم ہے جس کا نام جو ہر ہے اور جو ہر سے مراد جو ہر فرد ہے جس کو عربی میں جزء لایتجزی اور انگریزی میں ایٹم کہتے ہیں، متکلمین کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جزء لا یتجزی کا وجود ہے اور اجسام طبعیہ ایسے ہی اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں۔

قوله یَعْنِی الْعَیْنَ الَّذِیْ الخ یہ جو ہر فرد کی تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر فرد سے مراد وہ عین ہے جو انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے کسی بھی طرح قابل تقسیم نہ ہو، نہ فعلاً، نہ وہماً، نہ فرضاً، یعنی نہ تو اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہمی، نہ فرضی، تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسّی ہے جس سے خارج میں اجزاء بالفعل موجود ہو جائیں۔ اور جس تقسیم سے خارج میں اجزاء بالفعل موجود نہ ہوں صرف ذہن میں پائے جائیں تو اگر وہ تقسیم وہم کے ذریعے ہو تو وہ تقسیم وہمی ہے اور اگر عقل کے ذریعہ ہو تو وہ فرضی ہے۔ اور بعض نے تقسیم وہمی اور فرضی کو ایک قرار دیا ہے۔

سوال مقدر کا جواب: قـولـه وَلَمْ یَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ متکلمین

کے نزدیک عین جسم اور جوہر میں منحصر ہے کیوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مرکب ہوگا یا غیر مرکب؟ اول کو جسم کہتے ہیں اور دوسرے کو جوہر تو ماتنؒ نے کالجوہر کے بجائے وھو الجوھر کیوں نہیں کہا تا کہ اس سے یہ معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد میں منحصر ہے جیسا کہ ماقبل میں عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وھو الجسم۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ نے یہ تعبیر اس لئے اختیار کی تا کہ حکماء کی طرف سے یہ اعتراض نہ ہو کہ عین غیر مرکب جوہر فرد میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ، صورت، عقول اور نفوس مجرّدہ بھی غیر مرکب ہیں لہذا حصر کے دعوی سے پہلے ان کا ابطال کرنا چاہئے تا کہ حصر کا دعویٰ تام ہو۔

وعند الفلاسفة لا وجودَ للجوهر الفرد أعني الجزءَ الذى لا يتجزى، وتَرَكُّبُ الجسمِ إنما هو من الهيولىٰ والصورة. واقوى أدِلَّة إثبات الجزءِ أنه لو وُضِعَتْ كرةٌ حقيقية على سطحٍ حقيقي لم تُماسَّه إلا بجزء غيرِ منقَسمٍ، إذ لو ماسَّتْه بجزئَيْنِ لكان فيها خطٌّ بالفعل، فلم تكن كرةً حقيقيةً.

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک کوئی وجود نہیں ہے جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ کا اور جسم کا مرکب ہونا بے شک وہ ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

اور جزء کے اثبات کے دلائل میں قوی تر یہ ہے کہ اگر رکھا جائے کسی کرۂ حقیقی کو کسی سطح حقیقی پر تو وہ اس کو نہیں مس کرے گا مگر ایک ایسے جزء کے ذریعہ جو غیر منقسم ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اس کو مس کرے دو اجزاء کے ذریعہ تو یقیناً اس میں کوئی خط ہوگا بالفعل پس وہ کرۂ حقیقی نہیں ہوگا۔

لغات: الفلاسفة: مفرد: الفیلَسُوف: علم فلسفہ کا ماہر: هَیُولیٰ، ہر چیز کا مادہ اور اصطلاح میں اجسام طبیعیہ (مادّیہ) کا وہ جوہری جز ہے جس کی کوئی معین شکل وصورت نہیں ہوتی، اور اس میں مختلف اشکال وصور قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے: کرة: ہر گول جسم، خَطّ: وہ شی جو صرف طول میں قابل انقسام ہو نہ کہ عرض وعمق میں، سطح: ہر چیز کا بالائی واوپری حصہ، سطح حقیقی: سے مراد سطح مستوی ہے۔

قوله وَعِندَ الْفَلَاسِفَةِ: اور فلاسفہ یعنی مشائیہ (حکماء یونان کی ایک جماعت) کے نزدیک جوہر فرد کا کوئی وجود نہیں ہے اور جسم طبعی ان کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔

فائده: مشائین: حکماء کا ایک گروہ ہے جو مسائل نظریہ اور حقائقِ اشیاء کو دلائل و براہین اور علامات سے دریافت کرتا تھا اور اس کے لیے ان کو ایک دوسرے کے پاس جانا پڑتا تھا اس لیے ان کو مشائین یا مشائیہ کہتے ہیں جس کے معنی ہیں خوب چلنے والے (اس کی وجہ تسمیہ میں دوسرا قول بھی ہے جو آگے آرہا ہے)۔ ان کے بالمقابل دوسرا گروہ اِشراقیین کا تھا جو بیٹھے بیٹھے محض باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائل وحقائق معلوم کرلیتے تھے، اشراق کے معنی روشنی اور نورانیت کے ہیں (غیاث اللغات فصل الف مقصورہ مع شین معجمہ)

اور بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ مشائیہ کا یہ نام ارسطو کے طریقۂ تعلیم کی طرف مشیر ہے۔ ارسطو ایتھنز کے اسٹیڈیم میں چلتے چلتے لکچر دیا کرتا تھا۔ مسلمان فلاسفہ مثلاً فارابی، ابن سینا نے اسی مکتب فکر کی پیروی کی ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون مشائیہ کا بانی ہے اور اس حکیم کے پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ چہل قدمی کرتے ہوئے پڑھاتا تھا اس لیے اس کے تلامذہ ارسطو وغیرہ مشائیہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ (معین الفلسفہ ص ۲۱)

جزء لایتجزی کے اثبات کی قوی ترین دلیل: قوله واقوی ادلة: جزء لایتجزی کے اثبات کے دلائل میں جو قوی تر دلیل ہے یہاں سے شارحؒ (علامہ تفتازانی) اس کو ذکر فرمارہے ہیں جس کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں (۱) کُرہ لغت میں ہر گول چیز کو کہتے ہیں جیسے گیند۔ اور اصطلاح میں کرہ: وہ گول جسم ہے جس کے بیچ میں اگر کوئی نقطہ فرض کیا جائے تو اس سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط ہر جانب سے برابر ہوں جیسے

اور کتاب میں کرہ کے ساتھ جو حقیقیہ کی قید لگی ہوئی ہے تو یہ لغوی کرہ کو خارج کرنے کے لیے ہے (۲) کرہ حقیقی میں خط بالفعل نہیں ہوتا کیوں کہ خط سطح کے کنارہ کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی کنارہ نہیں ہوتا ہے۔ (۳) کتاب میں سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے اور سطح مستوی وہ سطح ہے جو بالکل برابر وہموار ہو جس میں ذرا بھی اونچ نیچ نہ ہو (۴) خط ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہوتا ہے اور نقطہ کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا اور متکلمین کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لایتجزی بھی کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا ہے۔ دونوں میں صرف فرق یہ ہے کہ جزء لایتجزی عین یعنی قائم بالذات ہوتا ہے اور نقطہ عرض یعنی قائم بالغیر ہوتا ہے (۵) جب کسی چیز کو کسی برابر جگہ پر رکھا جائے تو اس میں جتنی زیادہ گولائی ہوگی اسی قدر اس کا کم سے کم حصہ سطح سے ملے گا۔

اس تفصیل کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو کرہ کا جتنا حصہ سطح سے ملے گا وہ نا قابل تقسیم ہوگا پس وہی جزء لایتجزی ہے؛ کیوں کہ وہ اگر قابل تقسیم ہوگا تو کم از کم دو جز اس میں ضرور نکلیں گے۔

پس اس سے کرہ میں بالفعل خط کا موجود ہونا لازم آئے گا لہٰذا وہ کرہ حقیقی نہیں ہوگا کیوں کہ کرہ حقیقی میں خط نہیں ہوتا ہے

واشهرها عندالمشائخ وجهانِ: الأوّلُ: أنّه لو كان كلُّ عين مُنقسماً لا إلى نهاية لم يكن الخردلةُ أصغرَ من الجبل لأن كلا منهما غير متناهى الأجزاء، والعِظَمَ والصِغَرَ إنّما هو بكثرة الأجزاء وقِلّتِها، وذلك إنما يُتَصَوّر فى المتناهى.

والثانى: أنَّ اجتماع أجزاء الجِسمِ ليس لذاته وإلاّ لَمَا قَبِلَ الإفتراق، فاللّٰه تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلقَ فيه الافتراق إلى الجزء الذى لا يتجزى، لأن الجزء الذى تنازعنا فيه إن أمكن افتراقُه لزِمَتْ قدرة اللّٰهِ تعالىٰ عليه دفعا للعَجْزِ، وإن لم يُمكِنْ ثبت المدَّعىٰ.

ترجمہ: اوران میں زیادہ مشہور مشائخ کے نزدیک دودلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین قابلِ انقسام ہو لاالی نہایہ (بے انتہاء) تونہیں ہوگا رائی پہاڑ سے زیادہ چھوٹا اس لیے کہ ان دونوں میں ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہے اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا بے شک وہ اجزاء کے زیادہ ہونے اور اس کے کم ہونے سے ہے اور یہ بے شک متصور ہوسکتا ہے متناہی (محدود) ہی ہیں۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اس کی ذات کی وجہ سے ورنہ یقیناوہ افتراق کو قبول نہ کرتا، پس اللہ تعالی قادر ہیں اس بات پر کہ اس میں افتراق کو پیدا فرمادیں اس جز تک جو متجزی نہ ہو، اس لیے کہ وہ جز جس میں ہم نے اختلاف کیا ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو لازم آئے گا اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا عجز (بے بسی) کو دفع کرنے کے لیے، اور اگر ممکن نہ ہو تو مدعیٰ ثابت ہوگیا۔

لغات: لاالیٰ نهاية، بے انتہا: الخَردَلة: رائی کا دانہ، العِظَم (ك): بڑا ہونا، الصِغَرُ (ك): چھوٹا ہونا، الافتراق: اجزاء کا الگ الگ ہونا۔

جزء لایتجزی کے اثبات کی مشہور ترین دودلیلیں: قوله وَاَشهَرُها عِندَ المَشَائخ الخ اور جزء لایتجزی کے اثبات کے دلائل میں زیادہ مشہور مشائخ کے نزدیک دودلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر جزء لایتجزی کا وجود نہ ہو اور ہر عین خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر قابل انقسام ہو لاالی نہایہ جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا یعنی دونوں کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی کمی بیشی سے ہوتا ہے اور اجزاء کی کمی بیشی کا تصور اسی میں ممکن ہے جس کی تقسیم متناہی ہو نہ کہ اس میں جو قابل انقسام ہو لاالی نہایہ (یعنی بے انتہا)۔ لہذا جب

ہر ایک کی تقسیم ممکن ہوگی لا الی نہایہ تو رائی کے دانے اور پہاڑ کو بھی لا الی نہایہ منقسم ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ یہ دونوں اعیان میں سے ہیں اور جب ایسا ہوگا تو رائی کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہیں ہو سکتے؛ لہٰذا رائی کو پہاڑ کے مقابلے میں چھوٹا کہنا صحیح نہیں ہوگا؛ حالانکہ یہ بداھۃ باطل ہے، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ کسی جز پر پہنچ کر تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ قابل انقسام نہیں رہے گا، پس وہی جز ہمارے نزدیک جزء لا یتجزیٰ ہے۔

قولہ وَالثَّانِيْ الخ: دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع نہیں ہے جسم کی ذات کی وجہ سے یعنی یہ اس کا ذاتی وصف نہیں ہے ورنہ جسم افتراق یعنی تقسیم کو قبول نہیں کرتا؛ کیوں کہ ذاتی وصف شی سے جدا نہیں ہوتا، حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم افتراق کو قبول کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جسم کی تقسیم ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ چوں کہ تمام ممکنات پر قادر ہیں تو وہ اس بات پر بھی ضرور قادر ہوں گے کہ جسم کے اندر جتنی تقسیم ممکن ہو سب کو پیدا کر دیں اور اس جز تک پہونچا دیں جس کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو جزء لا یتجزی کا ثبوت ہو جائے گا کیوں کہ جس جز کے اندر ہمارا اور فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی مزید تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں؟ اگر ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کو اس پر بھی قادر ماننا پڑے گا اور یہ خلاف مفروض ہوگا کیوں کہ ہماری گفتگو اس جز کے بارے میں ہے جو ان تمام تقسیمات کے بعد حاصل ہوا ہو جو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہیں۔ اور اگر مزید تقسیم ممکن نہ ہو تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔

والكلُّ ضعيفٌ: أمّا الأوّلُ فلِأنّه إنما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يَستلزِم ثبوتَ الجزءِ لأن حلولها في المحلِّ ليس الحلولَ السَّريانيَّ حتى يَلزَمَ مِنْ عدم انقسامها عدمُ انقسامِ المَحَلِّ

ترجمہ: اور ان میں سے ہر ایک کمزور ہے: بہر حال پہلی دلیل تو اس لیے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جز کے ثبوت کو مستلزم نہیں اس لیے اس کا حلول محل میں حلول سریانی نہیں ہے تا کہ لازم آئے اس کے منقسم نہ ہونے سے محل کا منقسم نہ ہونا۔

جزء لا یتجزی کے اثبات کی مذکورہ تینوں دلیلیں کمزور ہیں: قولہ وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ: جزء لا یتجزی کے اثبات پر جتنے دلائل پیش کیے گئے ہیں سب کمزور ہیں۔

پہلی دلیل کے کمزور ہونے کی وجہ: قولہ: أَمَّا الْأَوَّلُ: پہلی دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو عرض ہے کیوں کہ دو چیزیں جب آپس میں ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو یہ ملنا اطراف کے

ذریعہ ہوتا ہے۔ پس کرہ کا سطح مستوی سے ملنا جو ہوگا وہ بھی اطراف کے ذریعہ ہوگا۔ اور کرہ کا طرف سطح سے اور سطح عرض ہے۔ لہٰذا اس کا نا قابل تقسیم جز بھی عرض ہوگا اور ایسا عرض جو کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہ ہو وہ نقطہ ہے تو اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا، نہ کہ جزء لایتجزی کا؛ کیوں کہ وہ جوہر یعنی قائم بالذات ہوتا ہے نہ کہ عرض۔

ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب نقطہ کا ثبوت ہوگیا تو اس سے جزء لایتجزی کا ثبوت بھی ہو جائے گا کیوں کہ نقطہ عرض ہے اور عرض قائم بالغیر ہوتا ہے یعنی محتاج ہوتا ہے ایسے محل کا جو اس کو قائم رکھے؛ لہٰذا نقطہ کے لیے بھی کوئی محل ضرور ہوگا اور عرض کا محل عرض نہیں ہوسکتا، ورنہ تسلسل لازم آئے گا؛ لہٰذا نقطہ کا محل بھی عرض نہیں ہوگا؛ بلکہ جوہر ہوگا اور نقطہ چونکہ غیر منقسم ہے اس لیے اس کا محل بھی غیر منقسم ہوگا، ورنہ محل کے انقسام سے حال یعنی نقطہ کا انقسام لازم آئے گا۔ اور ایسا جوہر جو نا قابل تقسیم ہو وہ جزء لایتجزی ہے پس اس دلیل سے جزء لایتجزی ثابت ہو جاتا ہے۔

جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں: حلولِ سَریانی اور حلولِ طَریانی۔

حال اگر محل کے ہر ہر جز میں موجود ہو، جیسے: دودھ کی سفیدی دودھ کے ہر ہر جز میں موجود ہوتی ہے تو اس کو حلولِ سَریانی کہتے ہیں۔ اور اگر حال محل کے ہر ہر جز میں موجود نہ ہو تو اس کو حلول طریانی کہتے ہیں۔ (۱)

حلول سریانی کے اندر حال کا غیر منقسم ہونا محل کے غیر منقسم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے، برخلاف حلول طریانی، کے اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہے؛ تاکہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے، کیوں کہ نقطہ اپنے محل یعنی خط یا سطح وغیرہ کا کنارہ اور منتہا ہوتا ہے، محل کے ہر ہر جز میں موجود نہیں ہوتا، لہٰذا نقطہ کے ثبوت سے جزء لایتجزی کا ثبوت نہ ہوگا۔

وأما الثاني والثالثُ: فإن الفلاسفةَ لا يقولون بأنّ الجِسمَ متألِّفٌ من أجزاءٍ بالفعل وأنها غيرُ متناهيةٍ، بل يقولون: إنه قابلٌ لا نقساماتٍ غيرِ متناهيةٍ، وليس فيه اجتماعُ أجزاءٍ أصلا. وإنما العِظَمُ والصِغَرُ باعتبار المقدارِ القائمِ به، لا باعتبارِ كثرة الأجزاءِ وقِلّتها. والإفتراقُ ممكن لا إلى نهايةٍ فلا يَستلزِمُ الجزءَ.

(۱) وقال بعضهم: حلول طَريانی یہ ہے کہ دو چیزوں میں ایک دوسرے کے لیے ظرف ہو، جیسے: صراحی میں پانی کا حلول اور خط میں نقطہ کا حلول طَریانی ہے (معین الفلسفہ ص ۸۸)

ترجمہ :اور بہر حال دوسری اور تیسری دلیل تو اس لیے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم مرکب ہے اجزاء سے بالفعل اور بے شک وہ (اجزاء) غیر متناہی ہیں؛ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ بے شک وہ انقسامات غیر متناہیہ کے قابل ہے۔ اور نہیں ہے اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل۔

اور بے شک بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے، نہ کہ اجزاء کے زیادہ ہونے اور کم ہونے کے اعتبار سے، اور افتراق ممکن ہے لاالی نہایہ پس وہ جز کو مستلزم نہیں ہوگا۔

دوسری اور تیسری دلیلوں کے مبنیٰ کا ابطال: وَأَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ: یہاں سے اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں اور یہ دونوں دلیلیں وہ ہیں جن کو شارحؒ نے واشهرها الخ سے بیان فرمایا تھا۔ سب سے پہلے شارحؒ ان دونوں دلیلوں کا جو مبنیٰ ہے اس کو باطل کر رہے ہیں پھر الگ الگ ہر ایک کا ابطال کریں گے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں دلیلیں اس خیال پر مبنی ہیں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کے لاالی نہایہ منقسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالفعل اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور وہ اجزاء لامتناہی ہوتے ہیں۔ حالانکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک جسم فی نفسہ یعنی تقسیم سے پہلے متصل واحد ہوتا ہے یعنی اس میں جوڑ اور اجزاء کا اجتماع نہیں ہوتا۔ اور اس کے لاالی نہایہ منقسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے گی تو کسی حد پر پہنچ کر اس کی تقسیم ختم نہیں ہوگی؛ بلکہ ہر حال میں وہ قابل انقسام رہے گا۔

دوسری دلیل کا ابطال: قوله وَإِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ: دونوں دلیلوں کی جو بنیاد تھی اس کو باطل کرنے بعد اب دونوں دلیلوں کا ابطال کرتے ہیں۔ دوسری دلیل کا ابطال یہ ہے کہ چھوٹے بڑے ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر نہیں ہے؛ کیوں کہ جسم کے اندر اجزاء بالفعل موجود نہیں ہوتے جیسا کہ اوپر گذرا، بلکہ چھوٹا بڑا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی جسم کا طول، عرض اور عمق زیادہ ہوتا ہے تو اس کو بڑا کہتے ہیں اور کم ہوتا ہے تو اس کو چھوٹا کہتے ہیں، جیسے: روئی اجزاء میں کمی بیشی کے بغیر محض دھنئے اور دبانے سے کم اور زیادہ ہو جاتی ہے

تیسری دلیل کا ابطال: قوله وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَاإِلٰى نِهَايَةٍ: یہ تیسری دلیل کا ابطال ہے جس کا حاصل یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم کے اندر جتنی تقسیم ممکن ہو سب کو بالفعل پیدا کر دینا جزء لا یتجزی کے وجود کو اس وقت مستلزم ہوگا جب تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم ہو جائے اور اس کے بعد ممکن نہ ہو؛ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ تقسیم لا الی نہایہ ممکن ہے، پس وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہ ہوگی۔

وأمّا أدِلّةُ النفْيِ أيضا فلا تَخلو عن ضُعفٍ ولهذا مالَ الإمامُ الرازيُّ في هذه المسألةِ إلى التوقف. فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرةٌ؟ قلنا: نعم: في إثبات الجوهَرِ الفردِ نجاةٌ عن كثيرٍ من ظُلُماتِ الفلاسفةِ مثلُ إثباتِ الهيولىٰ والصورة المؤدِّي إلى قِدَم العالَم ونَفْي حَشرِ الأجسادِ وكثيرٍ من أصولِ الهَندَسة المُبتني عليها دوامُ حركاتِ السموات وامتناعُ الخرقِ والالتيام عليها.

ترجمہ :اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے مائل ہوئے ہیں امام رازی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں توقف کی جانب۔

پس اگر کہا جائے کیا اس اختلاف کا کوئی ثمرہ ہے؟ ہم کہیں گے ہاں جو ہر فرد (جزء لا یتجزی) کے اثبات میں نجات ہے فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں (گمراہیوں) سے مثلاً ھیولی اور صورت کا اثبات جو پہونچانے والا ہے عالم کے قدیم ہونے اور جسموں کے حشر کی نفی کی جانب۔ اور ہندسہ کے بہت سے اصول سے جن پر مبنی ہے آسمانوں کی حرکتوں کا دائمی ہونا اور ان میں خرق والتیام کا محال ہونا۔

جزء لا یتجزی کے ابطال کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں: قولہ اَمَّا اَدِلَّةُ النَّفِيْ :یعنی فلاسفہ جن دلائل سے جزء لا یتجزی کا ابطال کرتے ہیں وہ بھی ضُعف سے خالی نہیں ہیں اسی لئے امام رازی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

فائدہ :امام رازی یہ ابوعبداللہ فخر الدین محمد بن عمر (متوفی ۶۰۶ھ) کا لقب ہے جو معقولات ومنقولات اور علوم اوائل میں یگانۂ روزگار تھے، آپ مختلف کتابوں کے مصنف ہیں جن میں ''مفاتیح الغیب'' جو تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے، بے مثال اور بہت مقبول ہے۔

سوال: فَاِنْ قِيْلَ :پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی ثمرہ ہے؟ یعنی جزء لا یتجزی کے اثبات ونفی میں متکلمین

اور فلاسفہ کا جو اختلاف ہے اس پر عقائد کے باب میں کوئی ثمرہ اور نتیجہ مرتب ہوتا ہے یا نہیں؟

جواب: **قُلْنَا**: جواب کا حاصل یہ ہے یہ اختلاف بے فائدہ نہیں ہے بلکہ جو ہر فرد کے اثبات میں بہت سے فوائد ہیں کیوں کہ اس سے فلاسفہ کی بہت سی ظلمتوں اور گمراہیوں سے نجات مل جاتی ہے مثلاً جزء لایتجزیٰ کی جگہ وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کو ثابت کرتے ہیں اور جسم کو ان دونوں سے مرکب مانتے ہیں اور ان دونوں کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور حشر ونشر کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ باتیں اسلامی عقائد کے خلاف ہیں، پس اگر جزء لایتجزیٰ ثابت ہو جائے تو ان باتوں سے نجات مل جائے گی۔ اسی طرح افلاک کی حرکتوں کا قدیم ہونا اور ان میں خرق والتئام کا محال ہونا جن اصول پر مبنی ہے جزء لایتجزیٰ کے اثبات سے ان کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔

ظُلَمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ: اس سے مراد فلاسفہ کی وہ باتیں ہیں جو اسلامی عقائد کے خلاف ہیں۔

كَثِيْرٍ مِنْ أُصُوْلِ الْهَنْدَسَةِ: اس کا عطف **كثير من ظلمات الفلاسفة** پر ہے اور **المبتنى عليها** "**كثير من اصول الهَنْدَسه**" کی صفت ہے۔ لیکن اس پر بعض نے یہ اشکال کیا ہے کہ فلسفہ کی کتابوں میں دوام سماوات اور امتناع خرق والتئام کی جو دلیلیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں ہے جو اصول ہندسہ پر مبنی ہو، لہٰذا اس کو "**كثير من اصول الهندسة**" کی صفت قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر اصول ہندسہ سے مراد کرہ اور اس کی حرکت ہے اور فلک کی حرکت کا دائمی ہونا اور اس میں خرق والتئام کا محال ہونا فلک کے کرہ ہونے پر موقوف ہے اور جزء لایتجزیٰ کے اثبات سے کرہ کی نفی ہو جاتی ہے۔

اور بقول بعض **المبتنى عليها** یہ **كثير من اصول الهندسة** کی صفت نہیں؛ بلکہ **اثبات الهيولىٰ** کی دوسری صفت ہے اس صورت میں **كثير من اصول الهندسة** کا عطف **كثير من ظلمات الفلاسفة** کے بجائے **قدم العالم** پر کرنا پڑے گا تاکہ موصوف صفت کے درمیان فصل بالاجنبی لازم نہ آئے مگر اس ترکیب میں تکلف ظاہر ہے۔

هَنْدَسَة کی تعریف: (یہ عربی میں ہاء کے زبر کے ساتھ اور اردو میں ہاء کے زیر کے ساتھ بولا جاتا ہے) فن تعمیر، انجینئرنگ، وہ علم ریاضی جس میں خطوط وابعاد، سطوح وزوایا اور کمیات ومقادیر مادّیہ سے باعتبار خواص وقیاس اور ان

کے باہمی تعلق کے تناسب سے بحث کی جاتی ہے (المعجم الوسیط) اس کو انگریزی میں جیومٹری کہتے ہیں یہ علم تعمیرات میں کام آتا ہے۔

خَــرْقْ وَالْتِئَــام کے معنی: خرق کے لغوی معنی پھٹنے کے ہیں اور التئام کے معنی ملنے کے ہیں، اور اصطلاح میں خرق کہتے ہیں اجزاء کے جدا ہونے اور ایک حیّز سے دوسرے حیّز کی طرف منتقل ہونے کو اور التئام کہتے ہیں اجزاء کے باہم ملنے کو، فلاسفہ کے نزدیک آسمان میں خرق والتئام محال ہے اور اہل اسلام کے نزدیک ممکن ہے اللہ پاک کا ارشاد ہے: ''اذاالسماءُ انشقت'' (الانشقاق: ۱) ''اذاالسماءُ انفطرت'' (الانفطار: ۱)، بلکہ فرشتوں کا ہمہ وقت عروج ونزول اور واقعۂ معراج اس کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔

(والعرض: مالا يقومُ بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعاله في التَحيُّز أو مختصابه اختصاصَ الناعِتِ بالمنعوتِ على ما سبقَ، لا بمعنى انّه لا يُمكن تعقُّله بدونِ المحَلِّ على ما وُهِمَ، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض (ويحدُثُ في الأجسام والجواهِرِ) قيل: هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالىٰ. وقيل: لا بل هو بيان حكمه.

ترجمه: اور عرض وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ (وہ قائم ہو) اپنے غیر کے ساتھ بایں طور کہ وہ اس کے تابع ہو تحیز میں، یا مختص ہو اس کے ساتھ صفت کے مختص ہونے کی طرح موصوف کے ساتھ جیسا کہ گذر چکا، نہ کہ بایں معنی کہ اس کا تصور ممکن نہ ہو بغیر محل کے، جیسا کہ بعض کو وہم ہوا ہے، اس لئے کہ بے شک یہ بات تو صرف بعض اعراض میں ہے،

اور وہ (عرض) پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کے لیے، اور کہا گیا ہے نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

عرض کی تعریف: قوله والعرض الخ: یہاں سے ماتن امام نسفیؒ عرض کی تعریف بیان کررہے ہیں کہ عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا مختص ہو غیر کے ساتھ نعت یعنی صفت کے مختص ہونے کی طرح منعوت یعنی موصوف کے ساتھ۔

بِــاَنْ يَكُوْنَ تَابِعًا الخ: قائم بالغیر کے یہ معنی متکلمین کے نزدیک ہیں۔ اور **اَوْ مُخْتَصًّا بِهٖ** یہ معنی فلاسفہ کے

نزدیک ہیں۔

عَلٰی مَا سَبَقَ الخ: قائم بالغیر کی تفسیر میں یہ اختلاف پیچھے ایمان کی تعریف کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

لَا بِمَعْنٰی اَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ الخ :بعض نے قائم بالغیر کا مطلب یہ بیان کیا ہے جس کا تصور ممکن نہ ہو بغیر محل کے۔ شارح اس کی تردید کررہے ہیں کیوں کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی نو (۹) قسمیں ہیں کم، کیف، أین، متی، فعل، انفعال، وضع، ملك اور اضافت، ان میں سے پہلے دو کو اعراض غیر نسبیہ اور باقی سات کو اعراض نسبیہ کہا جاتا ہے اور اعراض نسبیہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جس کا تصور دوسری چیز یعنی محل کے بغیر ممکن نہ ہو، پس اگر قائم بالغیر کی تفسیر: "مالا یمکن تعقله بدون المحل" سے کی جائے گی تو یہ تعریف صرف اعراض نسبیہ کو شامل ہوگی نہ کہ تمام اعراض کو۔

قوله قِيْلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيْفِ الخ: ماتن کے قول یحدث فی الاجسام کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عرض کی تعریف کا جز اور تتمہ ہے یا اس سے خارج ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ تعریف کا جز ہے اور اس کے ذریعے صفات باری تعالیٰ سے احتراز مقصود ہے بایں طور کہ عرض حادث ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں، اور بعض نے کہا کہ یہ تعریف سے خارج ہے؛ کیوں کہ عرض کی تعریف میں "ما" سے مراد ممکن ہے جو صفات باری تعالیٰ کو شامل ہی نہیں ہے لہذا اس کو خارج کرنے کی ضرورت بھی نہیں، پس ماتن رحمہ اللہ کا قول یحدث فی الاجسام الخ تعریف کا جز نہیں بلکہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

(كالألوانِ) وأصولُها قيل: السواد والبياض، وقيل: الحُمرة والخُضرة والصُفرة أيضا، والبواقي بالتركيب (والأكوانِ) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكونُ (والطعومِ) وأنواعها تِسْعة: وهي المرارةُ والحَرقة والمُلوحة والعُفوصة والحُموضة والقَبْض والحَلاوة والدُسومة والتَّفاهَةُ. ثم يحصل بحسب التركيب أنواعٌ لا تُحصٰى (والروائحِ) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصةٌ. والأظهر أن ماعدا الاكوان لا يَعرِض إلا الأجسامَ.

ترجمہ: جیسے رنگ۔ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا ہے کہ سرخی اور سبزی اور زردی بھی، اور باقی ترکیب سے ہے اور (جیسے) اکوان اور وہ اجتماع، اور افتراق اور حرکت اور سکون ہیں،

اور (جیسے) مزے اور ان کی قسمیں نو ہیں اور وہ کڑواپن، اور تیزی، اور کھاراپن اور کسیلاپن اور ترشی اور پکڑنا وسکوڑنا اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکاپن ہیں، پھر حاصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں، اور (جیسے) بوئیں۔ اور ان کی قسمیں بہت ہیں اور ان کے لئے مخصوص (الگ الگ) نام نہیں ہیں۔ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض اکوان کے علاوہ ہیں وہ نہیں پیدا ہوتے مگر اجسام میں۔

قولہ کَالْاَلْوَان: یہ عرض کی پہلی مثال ہے۔ الوان (رنگ) تو بے شمار ہیں لیکن ان میں اصول بسیطہ صرف دو ہیں سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض نے سرخی، سبزی اور زردی کو بھی اصول میں سے قرار دیا ہے اور باقی الوان ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔

قولہ وَالْاَکْوَان: یہ عرض کی دوسری مثال ہے اکوان جمع ہے کون کی۔ اور کون کے معنی حصول فی المکان کے ہیں، متکلمین کے نزدیک اس کی چار قسمیں ہیں، اجتماع، افتراق، حرکت، اور سکون۔

اجتماع کہتے ہیں دو جوہروں کا کسی مکان میں اس طرح ہونا کہ ان کے بیچ میں کوئی تیسری چیز داخل نہ ہوسکے۔ اور افتراق کے معنی ہیں دو جوہروں کا کسی مکان میں اس طرح ہونا کہ انکے بیچ میں کوئی تیسری چیز سما سکے۔ اور حرکت وسکون کی تعریف آگے آرہی ہے۔

قولہ وَالطُّعُوْم: یہ عرض کی تیسری مثال ہے۔ طعوم جمع ہے طعم کی، جس کے معنی مزے کے ہیں اس کے انواع بسیطہ نو ۹ ہیں (۱) مَرارۃ کڑواپن جیسے نیم میں ہوتا ہے (۲) حُرْقۃ (بضم الحاء) گرمی، تیزی، سوزش، جلن جیسے مرچ میں ہوتی ہے (۳) مُلُوحۃ: شوریت یعنی کھاراپن (۴) عُفُوصَۃ: کسیلاپن اور گلوگیری یعنی زبان اور حلق کو پکڑنا (۵) حُموضَۃ ترشی (۶) قَبض: پکڑنا اور سکڑنا۔ عُفوصۃ اور قبض دونوں قریب قریب ہین دونوں میں شدت اور ضعف کا فرق ہے بایں طور کہ زبان کے ظاہر کو پکڑنا عفوصۃ ہے اور زبان کے ظاہر و باطن دونوں کو پکڑنا قبض ہے۔ وقیل بالعکس. (۷) حلاوۃ: مٹھاس (۸) دُسومۃ چکناہٹ (۹) تَفاھَۃ: بے مزگی اور پھیکاپن، جیسے: روٹی میں ہوتا ہے

قولہ وَالرَّوَائِح: یہ عرض کی چوتھی مثال ہے۔ روائح جمع ہے رائحۃ کی، جس کے معنی بو کے ہیں، اس کی انواع بہت ہیں اور ان کے الگ الگ نام نہیں ہیں بلکہ بذریعہ اضافت ان کو تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: رائحۃ العنبر،

رائحة المسك وغیرہ۔

قوله وَالْأَظْهَرُ: ماتنؒ نے عرض کی تعریف کے بعد فرمایا تھا: ''ويحدث في الاجسام والجواهر'' ، اس کے بعد اعراض کی چار مثالیں ذکر کیں: اَلوان، اَکوان، طعوم اور روائح، اس سے کسی کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ اعراض کی یہ سب قسمیں اجسام کی طرح جواہر کے اندر بھی پائی جاتی ہیں۔ شارحؒ اس خیال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان تو اجسام و جواہر دونوں میں پائے جاتے ہیں، لیکن جوان کے علاوہ ہیں وہ صرف اجسام میں پائے جاتے ہیں نہ کہ جواہر میں، کیوں کہ دیکھا یہ جاتا ہے کہ جو چیز جتنی چھوٹی ہوتی ہے اس میں رنگ، بو اور مزہ اتنا ہی کم ہوتا ہے پس جو انتہائی چھوٹا ہوگا جیسے جزء لایتجزی، تو اغلب یہ ہے کہ وہ بے رنگ و بو اور بے مزہ ہوگا، نیز حکماء ان چیزوں کو ترکیب اور مزاج کے توابع میں سے قرار دیتے ہیں پس جو شی ترکیب اور مزاج سے خالی ہوگی غالب گمان یہ ہے کہ وہ ان چیزوں سے بھی خالی ہوگی۔ (النبر اس)

وإذاتقرر أنَّ العالَمَ أعيان وأعراض والأعيان أجسامٌ وجواهر، فنقول: الكل حادث، أمّا الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعدالسكون، والضَّوءِ بعدالظلمة، والسوادِ بعد البياضِ، وبعضُها بالدليل وهو طَرَيانُ العَدَم كمافي أَضْدادِ ذلك، فإنَّ القِدَم يُنافِي العَدَمَ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإلّا لَزِمَ استناده إليه بطريق الإيجاب إذِ الصادِرُ من الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمُسْتَنِدُ إلى الموجب القديم قديمٌ ضرورةَ امتناع تخلُّفِ المعلول عن العلة.

ترجمہ :اور جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ عالم اعیان و اعراض ہے اور اعیان اجسام و جواہر ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حادث ہے۔ بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض کا (حدوث) مشاہدہ سے (ثابت ہے) جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی تاریکی کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد۔ اور ان میں سے بعض (کا حدوث) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں، اسلئے کہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو ظاہر ہے ورنہ ضروری ہوگا اس کا ٹیک لگانا اس پر بطور ایجاب کے، اس لئے کہ صادر ہونے والا کسی شی سے اس کے قصد و اختیار سے حادث ہوتا ہے بداہۃً۔ اور ٹیک

لگانے والا کسی موجب قدیم کی جانب قدیم ہوتا ہے، علت سے معلول کا تخلف محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔

لغات: طَرَیان: پیش آنا، ظاہر ہونا، واجب لذاته: جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو، العَدَم: (س) نیست و نابود ہونا، وجود کی ضد، استناد: منسوب ہونا، سہارا لینا، بطریق الایجاب: بلا ارادہ، بلا اختیار، المستند: منسوب، معلول، الموجِب: سبب، علت۔

قوله اِذَا تَقَرَّرَ: یعنی تفصیل بالا سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کی دو قسمیں ہیں: اعیان و اعراض اور اعیان کی بھی دو قسمیں ہیں: اجسام اور جواہر تو عالم کی کل تین قسمیں ہوئیں: اجسام، جواہر اور اعراض۔ پس اب ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حادث ہے۔

اعراض کے حدوث کی دلیل: **قوله امّا الْاَعْرَاضُ الخ**: یہ اعراض کے حدوث کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اعراض کا حدوث تو مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے مثلاً سکون کے بعد اگر حرکت پیدا ہوتی ہے اور ظلمت کے بعد روشنی آتی ہے اور سفیدی کے بعد سیاہی حاصل ہوتی ہے تو ان میں سے حرکت، روشنی اور سیاہی کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہوا، کیوں کہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا ہی حدوث کہلاتا ہے۔ اور ان کی ضد یعنی سکون، ظلمت اور سفیدی کا حدوث دلیل سے معلوم ہوا کیوں کہ حرکت کے پیدا ہونے سے سکون معدوم ہوگیا اسی طرح روشنی کے آنے سے تاریکی اور سیاہی کے پیدا ہونے سے سفیدی معدوم ہوگئی اور کسی شی پر عدم کا طاری ہونا یہ اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فَاِنَّ الْقِدَمَ الخ: یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ قِدَم اور عدم میں منافات ہے جو شی قدیم ہوگی وہ معدوم نہیں ہوسکتی اور جس پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوسکتی، پس وہ لامحالہ حادث ہوگی یہ بات متکلمین اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

قِدَم اور عدم میں منافات کی دلیل: **قوله لِاَنَّ الْقِدَمَ الخ**: یہ قِدَم اور عدم میں منافات ہونے کی دلیل ہے دلیل کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی چاہئے (۱) واجب لذاتہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو (۲) ستناد کے اصل معنی ٹیک لگانے کے ہیں لیکن یہاں پر صادر

ہونے کے معنی میں ہے اور مُسنِد اسی سے اسم فاعل کا صیغہ ہے لہذا اس کے معنی ہوں گے صادر ہونے والا، اور بطریق الایجاب یا بالایجاب کے معنی ہیں بغیر الارادة والاختیار یعنی بلا ارادہ اور بلا اختیار، خود بخود اور جس سے کوئی فعل بلا ارادہ صادر ہو اس کو فاعلِ موجب یا علتِ موجبہ کہتے ہیں۔ جیسے آگ سے جلانے کا فعل اس کے قصد واختیار کے بغیر (خود بخود) صادر ہوتا ہے، پس آگ احراق کے لئے علت موجبہ اور فاعل موجب ہے۔

(۳) جو شئی کسی شئی سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اس لیے کہ کسی شئی کے ایجاد کا ارادہ اس کے موجود ہونے کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا، ورنہ موجود کو موجود کرنا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہونے کی وجہ سے محال ہے، پس لامحالہ یہ ارادہ اس کے معدوم ہونے کی حالت میں ہوگا اور کسی شئی کا عدم سے وجود میں آنا یہی حدوث کہلاتا ہے پس وہ لامحالہ حادث ہوگی۔ اور جو شئی کسی موجب قدیم کا معلول ہو یعنی کسی قدیم ذات سے بالایجاب (خود بخود) صادر ہو وہ قدیم ہوتی ہے اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا، ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے۔

دلیل کی تقریر: اب دلیل کی تقریر یہ ہے کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن اگر واجب لذاتہ ہو تب تو قِدَم اور عدم میں منافات کا ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ واجب لذاتہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال، اور اگر قدیم ممکن ہو تو اس کا صدور کسی واجب لذاتہ سے بطریق ایجاب ضروری ہوگا یعنی اس کی علت کسی واجب لذاتہ کو ماننا پڑے گا جس سے اس کا سدور بطریق الایجاب (خود بخود) ہوا ہو، علت کا واجب لذاتہ ہونا تو اس لئے ضروری ہے کہ اگر ممکن کی علت بھی ممکن ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیوں کہ ہر ممکن اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوگا، پس وہ علت بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلے گا اور اسی کا نام تسلسل ہے۔

اور بطریق ایجاب صادر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر ممکن کا صدور واجب لذاتہ سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ اس کے قصد وارادہ سے ہو تو وہ قدیم نہیں ہو سکتا؛ بلکہ حادث ہوگا اسلئے کہ جو شئی کسی شئی سے اسکے قصد وارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔

اور جو شئی کسی موجب قدیم کا معلول ہو یعنی کسی قدیم ذات سے بطریق ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتی ہے

اس پر عدم طاری نہیں ہوسکتا، ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ قدم اور عدم میں منافات ہے، قدیم خواہ واجب ہو یا ممکن بہر صورت اس کا عدم محال ہے۔

وأمّا الأعيانُ فلِأنها لا تَخلو عن الحوادثِ وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وأمّا المقدمةُ الأولى فَلِأنها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثانِ. أمّا عدم الخُلُوّ عنهما فلأنَّ الجسم أوالجوهرَ لا يخلو عن الكَونِ في حَيّزٍ، فإن كان مسبوقا بِكونٍ آخَرفي ذلك الحَيّز بعينِه فهو ساكنٌ وإن لم يكن مسبوقا بِكَونٍ آخَرَ في ذلك الحيز، بل في حيز آخَرَ فمتحرِّكٌ. وهذا معنى قولهم: الحركة كَونانِ في آنَيْنِ في مكانَيْنِ، والسكون كَونانِ في آنَيْنِ في مكان واحدٍ.

ترجمہ: اور بہر حال اعیان تو اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے ہیں اور ہر وہ شی جو حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث ہوتی ہے۔ اور بہر حال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ وہ (یعنی اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔ بہر حال ان دونوں سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ جسم یا جوہر خالی نہیں ہوتے ہیں کسی حیز میں کون سے، پس اگر وہ (کون) مسبوق (مؤخر) ہو دوسرے ایسے کون سے جو بعینہ اسی حیز میں حاصل ہوا ہو (جس میں کونِ مسبوق حاصل ہوا ہے) تو وہ (جسم یا جوہر) ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو دوسرے ایسے کون سے جو اسی حیّز میں حاصل ہوا ہو بلکہ (وہ مسبوق ہو کسی ایسے کون سے) جو دوسرے حیّز میں حاصل ہوا ہو تو وہ متحرک ہے۔

اور یہی ان کے اس قول کے معنی ہیں کہ حرکت دو کون ہیں جو دو آن میں دو مکان میں (حاصل ہوئے ہوں) اور سکون دو کون ہیں جو دو آن میں ایک ہی مکان میں حاصل ہوئے ہوں۔

لغات: الکون، اس سے مراد جسم یا جوہر کا اپنے مکان میں حصول ہے، یا وہ ہیئت جو جسم یا جوہر کو مکان میں حاصل ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔ (کشاف) حَیّز، مکان۔ مسبوق: متأخر، کسی کے بعد آنے والا، جیسے مسبوق برکعة: جو نماز میں ایک رکعت کے بعد آئے، اسی طرح جسم کو ایک کون کے بعد جب دوسرا کون حاصل ہوگا تو پہلا سابق اور دوسرا مسبوق کہلائے گا کیوں کہ وہ بعد میں حاصل ہوا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اعیان کے حدوث کی دلیل

قولہ أمّا الأعْيَان :- یہاں سے اعیان کے حدوث کو ثابت کرر ہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں۔ اور ہر وہ شی جو حوادث سے خالی نہ ہو حادث ہوتی ہے لہذا اعیان حادث ہیں۔

یہ دلیل جن دو مقدمات سے مرکب ہے وہ دونوں خود محتاجِ دلیل ہیں اس لئے شارحؒ آگے دونوں مقدمات کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ اَمّا الْمُقَدَّمَةُ الْأوْلٰی : پہلا مقدمہ یہ تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

قولہ اَمّا عَدَمُ الْخُلُوّ : یہ اعیان کے حرکت وسکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے دلیل کی تقریر سے پہلے حرکت وسکون کی تعریف ذہن میں رہنی چاہئے، جس کو شارحؒ نے فان کان مسبوقا الخ سے بیان فرمایا ہے۔

حرکت وسکون کی تعریف: اگر (کسی حیز میں حاصل ہونے والا) کوئی کون دوسرے ایسے کون سے مسبوق ہو (جو) اسی حیز میں (حاصل ہوا ہو جو کون مسبوق کا حیز ہے یعنی دونوں کا حیز ایک ہو) تو دوسرے کون یعنی کونِ مسبوق کا نام سکون ہے اور جس شی کو یہ کون حاصل ہوگا وہ ساکن کہلائے گی۔ اور اگر (کسی حیز میں حاصل ہونے والا کوئی کون) دوسرے ایسے کون سے مسبوق نہ ہو (جو) اسی حیز میں (حاصل ہوا ہو) بلکہ (وہ مسبوق ہو ایسے کون سے جو) دوسرے حیز میں (حاصل ہوا ہو یعنی دونوں کا حیز ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہو) تو دوسرے کون یعنی کونِ مسبوق کا نام حرکت ہے اور جس شی کو یہ کون حاصل ہوگا وہ متحرک ہوگی۔

تنبیہ: حرکت وسکون کی یہ تعریف شارحؒ کی عبارت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے ورنہ اس کی تعریف آسان ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا انشاء اللہ۔

وضاحت: اس تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ "کون" کہتے ہیں کسی شی کے مکان میں حاصل ہونے کو(۱)

---

(۱)(ويُطلَقُ الكون عندهم على الأين ايضاً، في شرح المواقف: المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النِسبيّة فقد اعترفوا بالأين وسمّوه بالكون والجمهور منهم على أنّ المُقتضِي للحصول في الحيّز هو ذاتُ الجوهر لا صفةٌ قائمة به، فهناك شيئان: ذات الجوهر، والحصول في الحيّز، المسمّى عندهم بالكون (كشّاف اصطلاحات الفنون: ٤/ ٤٦) الأين: عند الحكماء قسم من المقولات النِسبية، وهو حصول الجسم في المكان، أي في الحَيّز الذي يخُصّه ويكون مَملُوًّا به ويسمى هذا أيناً حقيقياً، وعرّفوه أيضاً هيئةً تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي، أعني أنهُ الهيئة المترتّبة على الحصول في الحيز، لكن في ثبوت أمرٍ وراء الحصول تردداً، وقد يقال: الأين لحصول الجسم فيما ليس مكاناً حقيقياً له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذالك مجازاً، فإن كل واحد منها يقع في جواب أين، والمتكلمون يسمون الأين بالكون (ايضاً: ۱/۱۳۳)

اس کی جمع اکوان ہے اور یہ اعراض میں سے ہے اور اشاعرہ کے نزدیک عرض کو بقا نہیں ہے بلکہ وہ ہر وقت بدلتا رہتا ہے یعنی ہر آن فنا ہو کر اس کا مثل اس کی جگہ پیدا ہوتا رہتا ہے پس ہر شی کو ہر آن ایک نیا کون حاصل ہوتا ہے خواہ ہر آن اس کا مکان (حیّز) بدلتا ہو یا نہ بدلتا ہو۔ اور ہر کون کے بعد جب دوسرا کون حاصل ہوگا تو پہلا سابق اور دوسرا مسبوق کہلائے گا۔

پس اگر کسی شی کو دو کون اس طور پر حاصل ہوں کہ ان دونوں کا مکان ایک ہی ہو یعنی ان میں سے سابق کون جس مکان میں حاصل ہوا ہو؛ کون مسبوق بھی اسی میں حاصل ہوا ہو تو اس شی کو ساکن کہا جائے گا اور اس کے کون مسبوق یعنی دوسرے کون کو سکون کہا جائے گا۔ اس کو مختصر لفظ میں یوں تعبیر کیا جاتا ہے: "السکون کونٌ ثانٍ فی مکانٍ اَوّل" یعنی سکون کہتے ہیں کسی شی کے دو اکوان میں سے دوسرے کون کو جو اسی مکان میں حاصل ہو جس میں پہلا کون حاصل ہوا ہو۔

اور اگر کسی شی کو دو اکوان اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا مکان ایک نہ ہو بلکہ سابق کا مکان اور رہا اور مسبوق کا اور، تو اس شی کو متحرک کہیں گے اور اس کے دوسرے کون کو حرکت۔ اس کو مختصر لفظ میں یوں تعبیر کرتے ہیں: "کونٌ اَوّلُ فی مکانٍ ثانٍ" یعنی حرکت نام ہے دو کونوں میں سے دوسرے کون کا جو کون اول کے مکان کے علاوہ کسی دوسرے مکان میں سب سے پہلے حاصل ہو۔

دلیل کی تقریر: اس تفصیل کے بعد اعیان کے حرکت وسکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اعیان خواہ وہ اجسام ہوں یا جواہر وہ کسی بھی حیّز میں کون سے خالی نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ہر آن ان کو مختلف اکوان حاصل ہوتے رہتے ہیں جن میں سے ہر کون اپنے سے پہلے حاصل ہونے والے کون سے مسبوق (مؤخر) ہوتا ہے۔

پس ہر کون دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ مسبوق ہوگا دوسرے ایسے کون سے جو اسی حیز میں حاصل ہوا ہو جس میں کون مسبوق حاصل ہوا ہے، یا وہ مسبوق نہیں ہوگا ایسے کون سے جو اسی حیز میں ہوا ہو بلکہ وہ مسبوق ہوگا کسی ایسے کون سے جو دوسرے حیز میں حاصل ہوا ہو، پس پہلی صورت میں جسم یا جوہر ساکن کہلائیں گے اور دوسری صورت میں متحرک۔

بالفاظ دیگر: اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جسم یا جوہر کو دو کون اگر اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا

مکان ایک ہی رہے یعنی جس مکان میں کون مسبوق حاصل ہوا ہو اسی میں کون سابق بھی حاصل ہوا ہو تو وہ جسم یا جوہر ساکن ہوگا۔ اور اگر دو کون اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا مکان ایک نہ رہے بلکہ کون مسبوق کا مکان اور ہو اور کون سابق کا اور، تو وہ جسم یا جوہر متحرک ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ اعیان خواہ اجسام ہوں یا جواہر وہ بہر حال متحرک ہوں گے یا ساکن کسی بھی وقت وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں ہو سکتے۔

حرکت وسکون کی دوسری تعریف: قوله وهذا معنى قولهم: بعض متکلمین حرکت اور سکون کی تعریف اس طرح کرتے ہیں اَلْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِيْ آنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ ، اَلسُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ آنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَاحِدٍ یعنی کسی شئ کو اگر دو آن کے اندر دو کون دو مکان میں حاصل ہوں تو یہ حرکت ہے اور اگر دو آن میں دو کون ایک ہی مکان میں حاصل ہوں تو یہ سکون ہے۔

اس تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت وسکون میں جس طرح دو آن ہوتے ہیں اس طرح دو کون بھی ہوتے ہیں نیز حرکت نام ہے دونوں کون یعنی کون سابق اور کون مسبوق کے مجموعے کا، اسی طرح سکون بھی، البتہ مکان کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے کہ حرکت کے اندر مکان دو ہوتے ہیں اور سکون کے اندر مکان ایک ہی رہتا ہے۔

اور ماقبل میں حرکت اور سکون کی جو تعریف گذری ہے اس میں صرف ایک کون یعنی کون مسبوق کو حرکت اور سکون قرار دیا گیا تھا پس یہ تعریف ماقبل کی تعریف کے خلاف ہوئی۔

حضرت شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہاں سے اس اختلاف کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دوسری تعریف تسامح پر مبنی ہے۔ اس کے ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ اس کا مطلب بھی وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا۔

تنبیہ: حضرات متکلمین حرکت وسکون کی تعریف دونوں طرح سے کرتے ہیں، مگر دوسری تعریف پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر کسی شئ کو تین آن میں اگر تین اکوان اس طرح سے حاصل ہوں کہ وہ شئ آن اول اور ثانی میں تو ایک مکان میں رہے اور آنِ ثالث میں دوسرے مکان میں منتقل ہو جائے تو آنِ اول اور ثانی کے مجموعے پر سکون کی تعریف اور آن ثانی اور ثالث کے مجموعے پر حرکت کی تعریف صادق آئے گی جس سے آن ثانی کا حرکت وسکون دونوں کی ماہیت میں داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ مستلزم ہے حرکت وسکون کے ایک وقت میں اجتماع کو؛ حالانکہ دونوں کا بیک وقت اجتماع محال ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے حضرت شارحؒ نے یہ فرمایا کہ یہ تعریف اپنے

ظاہر پر محمول نہیں؛ بلکہ اس کا مطلب بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔(۱)

فإن قيل: يجوز أنْ لايكون مسبوقاً بِكونٍ آخر أصلا كما في آنِ الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا، قلنا: هذا المَنْعُ لا يَضُرُّنا لِمَا فيه مِنْ تسليمِ المُدَّعٰى، على أنَّ الكلامَ في الأجسامِ التي تعدَّد فيها الأكوانُ وتجدَّدتْ عليها الأعصارُ والأزمانُ .

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (بھی) جائز ہے کہ وہ (کون) مسبوق نہ ہو دوسرے کون سے بالکل، جیسا کہ پیدا ہونے کے وقت میں، پس وہ متحرک نہ ہوگا جیسا کہ وہ ساکن نہ ہوگا، ہم کہیں گے: یہ اعتراض ہم کو نقصان نہیں پہونچائے گا اس وجہ سے کہ اس میں ہمارے دعویٰ کو تسلیم کرلیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہو چکے اور جن پر بہت عرصہ اور زمانہ گذر چکا۔

اعیان کو متحرک اور ساکن میں منحصر کرنے پر اعتراض: قولہ فَإِنْ قِيلَ يَجُوزُ الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اعیان کے حرکت وسکون سے خالی نہ ہونے کی جو دلیل ذکر کی ہے اس سے تمام اعیان کا متحرک یا ساکن ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ اس لئے کہ متحرک یا ساکن ہونے کے لئے ایک کون کا دوسرے کون سے مسبوق (مؤخر) ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر کون دوسرے کون سے مسبوق ہو؛ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی کون دوسرے کون سے بالکل مسبوق نہ ہو؛ اس وجہ سے کہ وہی سب سے پہلا کون ہو، اس سے پہلے کوئی کون نہ ہو جیسا کہ آن حدوث میں یعنی جس وقت کسی عین کا وجود ہوتا ہے تو اس وقت جو کون اس کو سب سے پہلے حاصل ہوتا ہے وہ کسی کون سے مسبوق نہیں ہوتا پس وہ عین اس وقت نہ متحرک ہوگا، نہ ساکن۔

اعتراض مذکور کا پہلا جواب: قولہ قُلْنَا الخ: اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں ہے؛

---

(۱)(قال العلامة الخيالي :يرِد على أنّ ماحَدَث في مكانٍ و انتقل الىٰ اخر في الآنِ الثالث لزِمَ أن يكون كونه في الآنِ الثاني جُزءاً من الحركة والسكون معاً. قال المحشّي: يعني يرد على ظاهر هذَين التعريفين على ما ذهب اليه البعض – من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونَين– انّ ما حدث في مكان واستقرفيه آنَين وانتقل منه في الآنِ الثالث اِلى مكانٍ اخر لزم ان يكون كَوْنُ ذالك الحادث في الان الثاني جزءً من الحركة والسكون فانّ هذا الكون مع الكون الأول يكون سُكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات وذالك ممالايقول به أحدوبما حَرَّرْنا لك اندفع ماقيل: أن المقصود من قول الشارحؒ وهذا معنى قولهم: "الحركة كونان آه:" أن الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلايرد ما أورده المحشي بقوله "ويرد عليه" آه، لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفَين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حَمَلَهما عليه لا أنه يَرِد على تقدير حملهما على ذالك (الخيالي مع حاشية ملاعبدالحكيم السيالكوتي ص ۵۹، وراجع النبراس: ۹۲)

کیوں کہ اس میں ہمارے دعوے کو تسلیم کرلیا گیا ہے، ہمارا مقصد اعیان کو متحرک یا ساکن ثابت کرنے سے ان کے حدوث کو ثابت کرنا ہے، پس جب آپ نے ان کے حدوث کو تسلیم کرلیا، تو اب ان کے متحرک یا ساکن ہونے کو ثابت کرنے کی ہم کو کیا ضرورت ہے؟

دوسرا جواب: قوله علىٰ اَنَّ الْكَلَامَ الخ: یہ دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں تو اس سے مراد وہ اعیان ہیں جن پر صدیاں گذر چکیں اور بے شمار اکوان ان کو حاصل ہو چکے جس سے یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید یہ قدیم ہوں اور ہمیشہ یوں ہی رہیں گے، جیسے افلاک اور عناصر، رہ گئے وہ اعیان جن کا حدوث مشاہد ہے اور خصم بھی ان کو حادث مانتے ہیں تو ان میں ہماری گفتگو ہی نہیں؛ لہٰذا ان کے ذریعہ اعتراض کرنا صحیح نہ ہوگا۔

> أمَّا حدوثهما فَلِأنهما من الأعراض وهي غير باقيةٍ، ولأنَّ ماهيةَ الحركةَ لِمَا فيها من انتقالٍ حالٍ إلى حال تَقْتَضِي المسبوقِيَّةَ بالغير، والأَزَلِيَّةُ تُنَافيها، ولأن كُلَّ حركة فهي على التَقَضِّي وعَدَمِ الاستقرار، وكلُّ سكونٍ فهو جائزُ الزوالِ لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة بالضرورة وقد عرفتَ أنَّ ما يجوزُ عَدَمُه يمتنِع قِدَمُه.

ترجمہ: اور بہرحال ان دونوں کا حادث ہونا تو اس لئے کہ وہ دونوں اعراض میں سے ہیں، اور وہ باقی رہنے والے نہیں ہیں، اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت اس وجہ سے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال ہوتا ہے، مسبوق بالغیر ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور ازلی ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اس لئے کہ جو بھی حرکت ہے تو وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے، اور جو بھی سکون ہے تو اس کا زوال ممکن ہے، اس لئے کہ جو بھی جسم ہے تو وہ حرکت کو قبول کرنے والا ہے بداہۃً، اور تحقیق کہ تم جان چکے ہو کہ بے شک جس کا معدوم ہونا جائز ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے۔

لغات: المسبوقية بالغير: دوسرے سے پیچھے ہوجانا، اور مسبوق بالغير: وہ شی ہے جو دوسرے کے بعد ہو جیسے مسبوق بالعدم: وہ ہے جو عدم کے بعد ہو یعنی پہلے معدوم رہا ہو پھر موجود ہوا ہو، اسی طرح جو آدمی نماز میں بعد میں آتا ہے اس کو مسبوق بركعة أو ركعتين کہتے ہیں یعنی ایک یا دو رکعت کے بعد آنے والا۔ الأزلية: ازلی ہونا، ہمیشہ سے ہونا، التَّقَضِّي: ختم ہونا، پورا ہوجانا۔

حرکت وسکون کے حدوث کی دلیل: وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا الخ: یہاں سے حرکت وسکون کے حادث ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ دونوں اعراض میں ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک اعراض کو بقا نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت، مسبوق بالغیر ہونے کا تقاضا کرتی ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال ہوتا ہے مثلاً سکون سے حرکت کی جانب، یا ایک حرکت سے دوسری حرکت کی جانب، پس دوسری حالت پہلی حالت سے مسبوق ہوگی اور مسبوق بالغیر ہونا ازلی اور قدیم ہونے کے منافی ہے۔ تیسری وجہ ان دونوں کے حدوث کی یہ ہے کہ جو بھی حرکت ہے وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے یعنی ہر وقت وہ برسرِ زوال ہوتی ہے کسی حال میں اس کو قرار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح جو بھی سکون ہے وہ ممکن الزوال ہے کیوں کہ ہر جسم قابل حرکت ہے بدیہی طور پر۔ اور یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ جس چیز کا زوال اور عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے۔

وأمّا المقدمة الثانية فَلِأنَّ مالا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأَزَلِ لزم ثبوتُ الحادثِ في الأزل وهو محال. وههنا ابحاث: الأول: انه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام وأنّه يمتنع وجودُ ممكن يقوم بذاته ولا يكون مُتَحَيِّزا اصلا كالعقول والنفوس المَجرَّدَة التي يقول بها الفلاسفة. والجواب: ان المُدَّعى حدوثُ ماثبت وجودُه من الممكنات وهو الأعيانُ المتحيِّزة والأعراضُ لِأن ادِلَّةَ وجودِ المُجرَّداتِ غير تامَّةٍ على ما بُيِّن في المُطوَّلات.

ترجمہ: اور بہرحال دوسرا مقدمہ، تو اس لئے کہ جو بھی حادث سے خالی نہیں اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو لازم آئے گا حادث کا ثبوت ازل میں اور یہ محال ہے۔

اور یہاں چند بحثیں ہیں: پہلی بحث یہ ہے کہ کوئی دلیل نہیں ہے اعیان کے منحصر ہونے پر جواہر اور اجسام ہیں، اور اس بات پر کہ کسی ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو بذات خود قائم اور متحیّز نہ ہو بالکل، جیسے: عقول اور غیر مادّی نفوس جن کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کا حادث ہونا ہے جن کا وجود ثابت ہو چکا ہے اور وہ اعیانِ متحیّزہ (اجسام وجواہر) اور اعراض ہیں، اس لئے کہ غیر مادّی اشیاء (عقول ونفوس) کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں اس کو بیان کر دیا گیا ہے۔

لغات :اَزَل: وہ زمانہ جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، مُتَحَیِّز : جگہ گھیرنے والا، وہ شی جو کسی حیز (مکان) میں ہو، مُجَرَّدہ: جمع مجرّدات: غیر مادی مخلوق جیسے فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس، ارواح وغیرہ

قولہ وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ الخ: اعیان کے حدوث کی دلیل کا دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ یہاں سے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایسی چیزیں حادث نہ ہوں بلکہ قدیم اور ازلی ہوں تو جو حوادث ان کے ساتھ ہوں گے ان کا بھی ازل میں ہونا لازم آئے گا حالانکہ حادث کا ازل میں ہونا محال ہے۔ اس لئے کہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی اس کا وجود اس کے عدم کے بعد ہوتا ہے اور اس کے عدم کا زمانہ اس کے وجود کے زمانہ سے پہلے ہوتا ہے اور ازل میں کسی شی کا مسبوق بالغیر ہونا اس طور پر کہ اس کا زمانہ غیر کے زمانہ کے بعد ہو محال ہے؛ کیوں کہ ازل سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے۔

عالم کے حدوث کی دلیل پر چند اعتراضات: قولہ ههنا اَبْحَاثٌ: یہاں چند بحثیں ہیں یعنی عالم کے حدوث کی دلیل پر چند اعتراضات ہیں۔

پہلا اعتراض: قولہ الْاَوَّلُ الخ: پہلا اعتراض یہ ہے کہ کوئی دلیل نہیں ہے اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے پر اور اس بات پر کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں، یعنی مذکورہ دلیل سے صرف اعیان متحیزہ (یعنی اجسام و جواہر) کا حدوث ثابت ہوتا ہے نہ کہ اعیان غیر متحیزہ (عقول ونفوس) کا جسکے فلاسفہ قائل ہیں، پس جب تک اعیان کے اجسام و جواہر میں منحصر ہونے اور اعیان غیر متحیزہ کے وجود کے محال ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک اس دلیل سے تمام اعیان کا حدوث ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ وَالْجَوَاب الخ: اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصد ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے اور وہ فقط اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں، رہی بات مُجرّدات یعنی اعیان غیر متحیزہ کی جن کے فلاسفہ قائل ہیں تو ان کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

الثاني: أنَّ ما ذُكِرَ لا يدل على حدوث جميع الأعراضِ إذْ منها مالا يُدرَكُ بالمشاهَدة حدوثُه ولا حدوثُ أضدادِه كالأعراض القائمةِ بالسمٰوات من الأضْواء والأشكال والإمتِدادات. والجواب: أنَّ هذا غير مُخِلّ بالغرض لأن حدوث الأعيانِ يَستَدعِي حدوث

الأعراض ضرورةَ أنّها لا تقوم إلّا بها.

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلیل نہیں دلالت کرتی ہے تمام اعراض کے حدوث پر اس لئے کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کے حدوث کو مشاہدے سے نہیں جانا جاتا اور نہ ان کی اضداد کے حدوث کو۔ جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں، یعنی روشنی، اور شکلیں اور امتدادات (طول، عرض، عمق)۔ اور جواب یہ ہے کہ بے شک یہ ہمارے مقصد میں مخل نہیں ہے، اس لیے کہ اعیان کا حادث ہونا تقاضا کرتا ہے اعراض کے حادث ہونے کا؛ اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ وہ (اعراض) قائم نہیں ہوتے ہیں مگر انہی (اعیان) کے ساتھ۔

لغات: أضواء: مفرد: ضَوء: روشنی، امتدادات: مفرد امتداد: درازگی، پھیلاؤ، مراد جسم کا طول، عرض اور عمق وغیرہ، یَستدعي: تقاضا کرتا ہے۔

دوسرا اعتراض: قولہ اَلثّانی الخ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اعراض کے حدوث کی جو دلیل آپ نے بیان کی کہ بعض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہے اور بعض کا دلیل سے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے، اس دلیل سے تمام اعراض کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدے سے نہ تو ان کے حدوث کو جانا جاسکتا ہے اور نہ ان کی اضداد کے حدوث کو۔ جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی ان کی روشنی اور ان کی شکلیں اور ان کا طول، عرض، عمق وغیرہ۔ اور جب ضدین میں سے کسی کے حدوث کو مشاہدے سے نہیں جانا جاسکتا؛ تو ان میں سے کسی کے معدوم ہونے کا علم بھی نہیں ہوسکتا، پس عدم کے طاری ہونے سے بھی ان کے حدوث پر استدلال نہیں کرسکتے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب یہ ہے کہ اگر بعض اعراض کا حدوث اگر مشاہدے سے معلوم نہ ہوسکتا ہو تو یہ ہمارے مقصد میں مخل نہیں ہے کیونکہ تمام اعیان کا حدوث ہم ثابت کرچکے ہیں پس یہ تقاضا کرتا ہے تمام اعراض کے حدوث کا؛ کیوں کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہوگا۔

تنبیہ: یہاں ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ماقبل میں اعیان کے حدوث پر حرکت وسکون کے حادث ہونے سے استدلال کیا گیا ہے دراں حالیکہ حرکت وسکون اعراض میں سے ہیں پس اگر اعیان کے حدوث کو تمام اعراض

کے حدوث کی دلیل قرار دیا جائے تو اعراض کے حدوث کا اعراض کے حدوث کے لئے دلیل ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ کہا جائے گا:

حرکت وسکون دلیل ہے اعیان کے حدوث کی (صغری)۔ اور اعیان کا حدوث دلیل ہے تمام اعراض کے حدوث کی (کبری)۔ پس حرکت وسکون دلیل ہوگی تمام اعراض کے حدوث کی (نتیجہ)۔ اور حرکت وسکون اعراض میں سے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اعراض کا حدوث دلیل ہے اعراض کے حدوث کی اور یہ دور ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارحؒ کے قول "لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض" میں الاعراض سے پہلے مضاف یعنی سائر کا لفظ محذوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ بعض اعراض جن کا حدوث مشاہدہ یا دلیل سے معلوم ہے جیسے حرکت اور سکون یہ دلیل ہیں اعیان کے حدوث کی، اور اعیان کا حدوث دلیل ہے باقی اعراض کے حدوث کی۔

الثالثُ: أنَّ الأزَلَ ليس عبارةً عن حالةٍ مخصوصةٍ حتى يَلزَم مِنْ وجود الجسم فيها وجودُ الحوادثِ فيها، بل هو عبارةٌ عن عَدَمِ الأوَّلِيَّةِ، أو عن استمرار الوجودِ في أزْمِنةٍ مقدرةٍ غير متناهيةٍ في جانب الماضي.

ومعنى أزَلِيَّةِ الحَرَكاتِ الحادثةِ أنه ما مِنْ حركةٍ إلا وقبلها حركةٌ أخرى لا إلى بِدايةٍ وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يُسَلِّمون أنَّه لاشئ من جزئيات الحركةِ بقديم وإنما الكلامُ في الحركة المُطْلَقَةِ، والجوابُ: أنَّه لا وجودَ للمُطلَقِ إلا في ضمن الجزئي فلا يُتصوَّر قِدَمُ المطْلَقِ مَعَ حدوثِ كل مِنَ الجزئيات.

ترجمہ: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص وقت کا نام نہیں ہے تاکہ لازم آئے جسم کے اس میں موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا، بلکہ وہ نام ہے ابتداء نہ ہونے کا یا وجود کے برقرار رہنے کا ان فرض کئے گئے زمانوں میں جو جانبِ ماضی میں غیر متناہی ہیں۔

اور حرکاتِ حادثہ کے ازلی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ: نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے لا الی بدایہ، اور یہی ہے فلاسفہ کا مذہب اور وہ لوگ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی بھی جزئی قدیم نہیں ہے، اور بلاشبہ گفتگو حرکتِ مطلقہ میں ہے۔

Scanned by CamScanner

اور جواب یہ ہے کہ مطلق (کلی) کا وجود نہیں ہوتا ہے مگر جزئی ہی کے ضمن میں پس مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا جزئیات میں سے ہر ایک کے حادث ہونے کے ساتھ۔

تیسرا اعتراض: قوله الثالث الخ: یہاں سے تیسرا اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح (علامہ تفتازانیؒ) کے قول "مالا یخلو عن الحوادث لوثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الأزل" پر وارد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو اس کے ازلی ہونے سے حادث کا ازل میں ہونا اس وقت لازم آئے گا جب ازل کسی مخصوص وقت کا نام ہو جس سے پہلے کوئی زمانہ نہ ہو، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ازلیت نام ہے عدمِ اَوّلِیّت کا، یعنی ابتداء نہ ہونے کا یا جانبِ ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں وجود کے مسلسل و برقرار رہنے کا۔ اور دونوں کا حاصل ہے ہمیشہ سے ہونا۔

اور جب ازلیت کے یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں مذکورہ دلیل سے افلاک کی حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کے جو فلاسفہ قائل ہیں وہ باطل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے حوادث کا ازلی ہونا، اس وقت محال ہے جب وہ متناہی ہوں، اور فلاسفہ افلاک کی حرکات حادثہ کو متناہی نہیں مانتے؛ بلکہ افلاک کی حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں افلاک کی حرکت کبھی معدوم نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر حرکت سے پہلے کوئی نہ کوئی حرکت ضرور ہے لاالیٰ نہایہ۔

خلاصہ یہ کہ فلاسفہ حرکت کی جزئیات کو قدیم اور ازلی نہیں کہتے؛ بلکہ قدیم ان کے نزدیک مطلق حرکت (حرکت کی ماہیت) ہے جو کلی ہے؛ کیوں کہ ہر حرکت سے پہلے کوئی نہ کوئی حرکت ضرور ہے لاالیٰ نہایہ۔(۱)

قوله بل هو عبارة الخ: هو کا مرجع بظاہر ازل ہے جو ماقبل میں مذکور ہے لیکن آگے جو تعریف ذکر کر رہے ہیں

---

(۱)(وما ذكرمن ان هذا ينافي الأزلية باطل لأن الأزل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها بل معناه نفي أن يكون الشي بحيث يكون له أول وحقيقته الإستمرار في الأزمنة المقدّرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما أنّ حقيقة الأبدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لاإلى نهاية. فإنْ قيل ما ذكرتم من دليل إمتناع الأزليّة إنما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يَدفع مذهبَ الحكماء وهو أن كل حركةٍ مسبوقةٍ أخرى لا إلى بداية والفلك متحرك أز لاوأبدا بمعنى أنه لا يقدر زمان إلا وفيه شئٌ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة أزليةً وحينئذٍ يَرِد المنع على الكبرىٰ أيضاً اى لا نسلم انّ مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما يلزم لو كانت الحوادث متناهيةً فلا بد من بيان امتناع تعاقُب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الأفلاك وأوضاعها (شرح المقاصد: ۱/ ۳۲۹)

وہ ازل کی نہیں؛ بلکہ اَزَلیت کی ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ھو سے مراد ازلیت ہے بطور صنعتِ استخدام کے (۱)

قوله فی أزمنةٍ مُقدَّرَةٍ: ازمنة کو مقدرة بمعنی مفروضة کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ زمانہ شی واحد ہے بہت سے زمانوں میں اس کا انقسام فرضی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله والجواب الخ: یہ تیسرے اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں ہی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے: انسان ہم آپ اور زید و عمر جیسے افراد و جزئیات کے ضمن ہی میں خارج میں پایا جاتا ہے، اسی طرح مطلق حرکت بھی جو کلی ہے حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہی موجود ہوگی؛ پس جزئیات کے حادث ہونے کے باوجود ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے؟ ایسی صورت میں اگر حرکت کو قدیم و ازلی کہا جائے تو لازم آئے گا اس کی جزئیات میں سے بعض کا ازلی ہونا وھو باطل بالاتفاق (۲)

> الرابعُ: أنه لو كان كل جسمٍ في حَيِّزٍ لَزِمَ عدمُ تناهي الأجسام لأن الحَيِّز هو السطح الباطن من الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من المَحْوِيّ، والجواب: أن الحيِّز عند المتكلمين هو الفَراغ المتوَهَّمُ الذي يَشغَلُه الجسمُ وتَنفُذ فيه أبعادُه

ترجمہ: اور چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ہر جسم کسی حیّز میں ہو تو لازم آئے گا اجسام کا غیر متناہی ہونا، اس لئے کہ حیّز وہ گھیرنے والے جسم کی سطح باطن ہے جو ملی ہوئی ہو گھرے ہوئے جسم کی سطح ظاہر سے۔

اور جواب یہ ہے کہ حیّز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم مشغول کرتا ہے اور جس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) داخل ہوتے ہیں۔

لغات: سطح، ہر چیز کا بالائی اور اوپری حصہ، اور اصطلاح علم الہندسہ میں: وہ شی جس میں طول و عرض ہو اور عمق

---

(۱) هو ان يُرادبلفظ له مَعنيانِ (حقيقيان أو مجازيان، أو مختلفان) أحدهما، ثم يُراد بضميره معناه الآخر، أو يُراد بأحدضميريه أحدهما، ثم بالآخر معناه الآخر (مختصر المعاني: ۴۵۷)

(۲) اجيبَ أولاً باقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة ازلية وذالك من وَجْهَينِ أحدهما أن الأزلية تُنافي المسبوقية ضرورةً والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارةً من التَّغيُّر من حالٍ الى حالٍ ومُنافي اللازم منافٍ للملزوم ضرورةً وثانيهما بأن ماهيّة الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقُب الحوادث الغير المتناهية وذالك ايضاً بوجهين أحدهما طريق التطبيق (شرح المقاصد: ۱/ ۳۲۹)

نہ ہو: الحاوی، گھیرنے والا، المماسّ: ملا ہوا، المحوی: گھرا ہوا، الفراغ: خالی جگہ، خلا، المتوھّم: موہوم، خیالی چیز، ابعاد: مفرد بُعد: طول، عرض، عمق۔

چوتھا اعتراض: قولہ الرابع الخ: یہاں سے چوتھا اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارحؒ کے قول "لان الجوھر أو الجسم لا یخلو من الکون فی حیز" پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر جسم کے لئے کون فی الحیز ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے؛ کیوں کہ حیز کہتے ہیں جسم حاوی کی اندرونی سطح کو جو جسم محوی کی بیرونی سطح سے ملی ہوئی ہو جیسے گلاس کے اندر جب پانی ہوتا ہے تو گلاس کے اندر کا حصہ جو پانی کے ظاہری حصہ سے ملا ہوا ہو پانی کا حیز ہے۔

پس جب ہر جسم کے لئے کون فی الحیز ضروری ہوگا تو جسم حاوی مثلاً گلاس کے لئے بھی کون فی الحیز ضروری ہوگا کیوں کہ وہ بھی جسم ہے، پھر جس جسم حاوی کی اندرونی سطح کو گلاس کے لئے حیز قرار دیا جائے گا اس کے لئے بھی کون فی الحیز ضروری ہوگا اسی طرح ہر جسم حاوی کے لئے کون فی الحیز ضروری ہوگا اور یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلتا رہے گا جو مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل محال اور باطل ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ والجواب الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیّز کی یہ تعریف جو معترض نے بیان کی فلاسفہ کے نزدیک ہے اور متکلمین کے نزدیک حیّز نام ہے اس خلاء کا جو موہوم یعنی خیال میں آنے والی چیز ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے جس کو جسم پُر کرتا ہے اور جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض، عمق اس میں داخل ہوتے ہیں مثلاً لوٹا یا شیشی جب پانی وغیرہ سے خالی ہو تو اس میں ایک خلا محسوس ہوتا ہے (حالانکہ اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے) اور جب اس میں پانی وغیرہ بھر دیا جاتا ہے تو پانی کے ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) اس میں سما جاتے ہیں پس لوٹے کے اندرونی خلا کا وہ حصہ جس کو پانی پُر کئے ہو پانی کا حیّز ہے۔

وجودِ باری تعالیٰ کا بیان

اللہ تعالیٰ کی خالقیت اور ربوبیت کا اعتقاد و اقرار فطری مسئلہ ہے جس کی تائید تمام ادیان و مذاہب نے یک زبان ہو کر کی ہے اور جس پر تمام اربابِ مذاہب کا اجماع منعقد ہو چکا ہے (اس کے منکر صرف دہریہ ہیں جن کو مادہ پرست اور منکرین مذہب بھی کہا جاتا ہے)۔

تمام ادیان سماویہ اور عقائد حقہ کا سنگ بنیاد (بنیادی پتھر) یہ ہے کہ خدا کی ہستی اور ربوبیت عامہ پر اعتقاد

رکھے، مذہب کی ساری عمارت اسی سنگ بنیاد پر کھڑی ہوتی ہے، جب تک یہ اعتقاد نہ ہو مذہبی میدان میں عقل وفکر کی رہنمائی کچھ نفع نہیں پہونچا سکتی، عقل سلیم اور وحی والہام اسی اجمال کی شرح کرتے ہیں پس ضروری تھا کہ یہ تخم ہدایت عام فیاضی کے ساتھ نوع انسانی کے تمام افراد کے دلوں میں بکھیر دیا جائے تا کہ ہر آدمی عقل وفہم اور وحی والہام کی آبیاری سے اس تخم کو ایمان وتوحید کے تناور درخت کے درجہ تک پہونچا سکے۔ اگر قدرت کی طرف سے ابتداء یہ تخم ریزی نہ ہوتی تو یہ مسئلہ بھی ایک نظری مسئلہ بن کر رہ جاتا جس پر سب تو کیا، اکثر آدمی بھی متفق نہ ہوسکتے، اس لئے قدرت نے جہاں غور وفکر کی قوت اور حق کو قبول کرنے کی استعداد بنی آدم میں ودیعت فرمائی وہیں اس اساسی عقیدہ کی تعلیم سے ان کو فطرتاً بہرہ ور کیا جس کی تہہ میں کل آسمانی ہدایات وتعلیمات کی تفصیل پوشیدہ تھیں اور جس کے بغیر مذہب کی عمارت کا کوئی ستون کھڑا نہیں رہ سکتا تھا۔

اللہ پاک کا ارشاد ہے: ''وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِيْنَ (الأعراف: ١٧٢)

اسی ازلی اور خدائی تعلیم کا اثر ہے کہ آدم کی اولاد ہر قرن اور ہر دور اور ہر گوشہ میں حق تعالیٰ کی ربوبیت عامہ کے عقیدے پر کسی نہ کسی حد تک متفق رہی ہے اور جن معدود اور گنتی کے افراد نے کسی روحانی بیماری کی وجہ سے اس عام فطری احساس کے خلاف آواز بلند کی ان کے ضمیر نے خود ان کی تکذیب کی۔

ابتداءِ آفرینش سے لے کر آج تک عالم کے کسی خطہ پر کوئی وقت ایسا نہیں گذرا ہوگا کہ وہاں کے جن وانس اپنے پروردگار کو نہ جانتے ہوں اور اپنے لیے کسی خالق کا اقرار اور اعتراف نہ کرتے ہوں۔ ہر زمانہ میں لاکھوں انسان ایسے گذرے ہیں اور اب بھی ہیں جنہوں نے علم کا نام ونشان بھی نہیں سنا؛ مگر یہ ضرور جانتے ہیں کہ ہمارا کوئی خالق اور پروردگار ہے اور جب حالات سے مجبور ومضطرب ہو جاتے اور دنیا کے اسباب ووسائل سب ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور تمام سہارے ٹوٹ جاتے ہیں تو اس وقت اللہ کو پکارتے ہیں، اللہ تعالی اس کی مضطربانہ دعاء کو سنتا ہے، اور بڑے سے بڑا حادثہ دفعۃً دور ہو جاتا ہے، اور یکا یک ناامیدی کے بعد امید اور آرزوں کی کرنیں سامنے آجاتی ہیں کما قال اللہ تعالیٰ: ''أَمَّنْ يُجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ ''(سورہ نمل:٦٢) یعنی بھلا کون ہے جو مضطر کی دعاء قبول کرتا ہے جب وہ اس کو پکارتا ہے اور اس کی مصیبت کو دور کرتا ہے؟

علامہ طیبیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ: اس میں مشرکین کو تنبیہ ہے کہ سخت مصائب کے وقت تو تم بھی مضطر ہو کر

اسی کو پکارتے ہو اور دوسرے جھوٹے معبودوں کو بھول جاتے ہو، پھر فطرت اور ضمیر کی اس شہادت کو امن واطمینان کے وقت کیوں یاد نہیں رکھتے؟

ایسے وقت میں بڑے سے بڑا سرکش، سخت سے سخت دہریہ اور کٹر سے کٹر مشرک بھی خدا کو پکارنے لگتا ہے اور جھوٹے سہارے سب ذہن سے غائب ہو جاتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ: هُوَ الَّذِيْ يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتّٰى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ وَّفَرِحُوْا بِهَا جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ وَّجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَّظَنُّوْا أَنَّهُمْ أُحِيْطَ بِهِمْ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (یونس:۲۲) فَإِذَا رَكِبُوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (العنکبوت:۶۵)

ابتداءِ آفرینش سے آج تک ہر طبقہ کا ہر زمانہ میں خدا کی ربوبیت کبریٰ پر عام اتفاق اس کی زبردست دلیل ہے کہ یہ عقیدہ عقول وافکار سے پہلے ہی معبود برحق کی طرف سے اولاد آدم کو بلا واسطہ تلقین فرمادیا گیا تھا اور اسی ازلی اور فطری تعلیم نے جس کا اثر آج تک نمایاں ہے ہر انسان کو خدا کے ماننے پر مجبور کر دیا ہے اور ہر منکر کے مقابلہ میں حجت قاطعہ ہے۔ انسان اگر گردوپیش کے احوال اور ماحول کے غلط اثرات سے متاثر نہ ہو اور اس کو اس کی فطرت پر مخلّی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ ضرور اپنی فطرت کے موافق خدا کی ہستی کا اعتراف کرے گا اور اس کے انکار کی جرأت نہیں کرسکتا۔

اسی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام کا نصب العین ہمیشہ وجود باری تعالیٰ کے بجائے توحید کی دعوت رہی ہے اور جن کو اپنے خالق میں شک پیش آیا اُن سے نہایت تعجب سے یہ خطاب فرمایا: قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ (ابراہیم:۱۰) (ان کے رسولوں نے کہا کہ کیا تم کو اس اللہ کے بارے میں بھی کسی قسم کا کوئی شک ہے جو آسمانوں اور زمینوں کا خالق ہے) حق تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود آفتاب و ماہتاب سے بڑھ کر بدیہی اور روشن ہے کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں۔

شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

برگِ درختاں سبز درنظرِ ہوشیار ☆ ہر ورقے دفتریست ازمعرفت کردگار

سبز درخت کا ہر پتہ عقلمند اور ہوشیار آدمی کی نگاہ میں اللہ جل شانہ کی معرفت کا ایک دفتر ہے۔

اور کیا خوب کہا ہے ایک اعرابی نے: البعرة تدل على البعير و آثارُ الأقدام على المسير فسماءٌ

ذاتُ ابراجٍ وأرضٌ ذاتُ فجاجٍ لا تَدُل على الصانع اللطيف الخبير؟ (شرح المقاصد: ۶۰/۲، عقائد الاسلام:۲۸ التفسير لابن كثير: ۵۸/۱) یعنی جب اونٹ کی مینگنی کو دیکھ کر، بغیر دیکھے اونٹ کے ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، اور نشانِ قدم کو دیکھ کر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کوئی اس راہ سے گذرا ہے، تو کیا بُرجوں والے بلند آسمان، اور کشادہ راہوں والی وسیع و عریض زمین کو دیکھنے سے اللہ صانع عالم لطیف و خبیر کے ہونے کا یقین نہ ہوگا؟

الغرض جس طرح مکان کو دیکھ کر معمار کا اور مصنوعات کو دیکھ کر ان کے صانع کا یقین ہر عاقل کو ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ کی مصنوعات زمین و آسمان شجر، وحجر، بحر وبر، حیوان وانسان کو دیکھنے سے اور ان کی خوبیوں اور باریکیوں میں غور کرنے سے ان کے بنانے والے (اللہ تعالیٰ) کا یقین ہر ہوشمند کو حاصل ہوتا ہے پس ان کے واسطے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل لانا، عین دوپہر میں آفتاب کے موجود ہونے پر دلیل لانے کے مترادف (ہم معنی) ہے؛ لیکن ملحدوں کو جن کی چشم حق نابینا ہے، بدونِ دلیلِ دانداں شکن کے، تسکین نہیں ہوتی، اس لیے دلیل بھی بیان کی جاتی ہے۔(۱) (مزید تفصیل کے لیے دیکھیں علم الکلام :۱۱، عقائد الاسلام :۲۹، مقالات عثمانی:۲۶، امداد الباری:۲۱۹/۲)

(۱) الاصل الاول العلم بوجوده وقد ارشد إليه سبحانه تعالى فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالىٰ، نحو قوله تعالىٰ: إنّ فى خلق السموٰت والارض واختلاف الليل والنهار الخ (ال عمران: ۱۹) ونحو قوله تعالىٰ: افرأيتم ما تُمنون أانتم تخلقونه ام نحن الخالقون (الواقعه: ۵۸) وقوله تعالىٰ: افرأيتم ما تحرثون أانتم تزرعونه أم نحن الزارعون (الواقعه: ۶) وقوله تعالىٰ: أَفَرَأَيْتُمُ الماء الذى تَشْرَبُوْنَ اانتم اَنْزَلْتُمُوه من المُزْنِ ام نحنُ المُنْزِلُوْنَ (الواقعه: ۶۹) وكقوله تعالىٰ: سَنُرِيْهِمْ آيٰتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِىٓ اَنْفُسِهِمْ (فصلت: ۵۳) وكقوله تعالى: اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ (المرسلات: ۲۰) وكقوله تعالىٰ: وَمِنْ آيٰتِهٖ خَلْقُ السموات والأرض واخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ (الروم: ۲۲) إلى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلىٰ من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والأحوال المتعلقة بها وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر وأحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح ورُوحه مما ذكر فى علم النفس ومبنىٰ الكل على أن افتقار الممكن الى الموجِدِ والحادث الى المُحدِثِ ضرورى يَشهدبه الفطرة.

فمن أدار نظرهم فى عجائب تلك المذكورات اضطره ذلك الى الحُكم بأنّ هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل منها عن صانع اوجَدَه من العدم وحكيم رتَّبه على قانون اودع فيه فنوناً من الحكم وعلى هذا درجت كل العقلاء الا من لاعبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية.

واعترف الكل بأن خلق السموت والارض والالوهية الاصلية لله تعالىٰ قال تعالىٰ: ولئن سألتهم من خَلَقَ السموات والأرض لَيَقُوْلُنَّ الله (لقمان: ۲۵-الزمر: ۳۸) فهذا الاعتراف كان ثابتا فى فطرهم من مبداخلقهم قد جبلت عليه عقولهم ولذا كان المسموع من الانبياء المبعوثين عليهم أفضل الصلوة والسلام دعوة الخلق الى التوحيد ففى فطرة الانسان وشهادة آيات القرآن ما يُغنى عن إقامة البرهان ولكن قد رتب العلماء النُظّار على سبيل الاستظهار لاثبات وجود البارى تعالىٰ بدليل العقل مُقَدِّمَتَيْن =

ولـمّـا ثبت أنّ العالم مُحدَث، ومعلومٌ أن المُحْدَث لا بدَّله مِنْ مُحدِثٍ ضرورةَ امتناع ترجُّحِ احدِ طرَفَي الممكنِ من غير مُرَجِّحٍ، ثبت أن له مُحدِثا (والمُحدِث للعالم هو الله تعالىٰ) أى الذاتُ الواجبُ الوجودِالذى يكون وجودُه مِنْ ذاته ولا يحتاج إلى شئ أصلا إذ لو كان جائزَ الوجود لكان من جملة العالَم فلم يَصْلُح مُحدِثا للعالم ومُبدِأله، مع أنّ العالَم اسم لجميع

=وهما قولهم "العالم حادث" "والحادث لا يَستغنِي من سبب يُحْدِثه" (المسامرة مع المسايره: ١٣:٥ شرح المقاصد: ٥٩:٢)

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بعض ملحدین نے اللہ تعالیٰ کے وجود کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: چھوڑو میں ابھی اور سوچ میں ہوں، لوگوں نے مجھ سے کہا ہے کہ ایک بہت بڑی کشتی ہے جس کا نہ کوئی نگہبان ہے نہ کوئی چلانے والا پھر بھی وہ آنا جانا کر رہی ہے اور بڑی بڑی موجوں کو خود بخود چیرتی پھاڑتی گزر جاتی ہے، ٹھہرنے کی جگہ ٹھہر جاتی ہے اور چلنے کی جگہ چلتی رہتی ہے، سوال کرنے والے نے کہا: آپ کس سوچ میں پڑ گئے! کیا کوئی عقلمند ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا افسوس تمہاری عقلوں پر ایک کشتی تو بغیر ملاح کے نہ چل سکے اور یہ ساری کائنات اور زمین و آسمان کی تمام چیزیں ٹھیک ٹھیک اپنے کاموں پر لگی رہیں اور ان کا حاکم وخالق کوئی نہ ہو کیا یہ ممکن ہے؟ یہ سن کر وہ لوگ لاجواب ہوگئے اور تائب ہو کر مسلمان ہوگئے۔

امام شافعیؒ سے یہی سوال ہوا تو آپ نے جواب دیا کہ شہتوت کے پتے جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم نکلتا ہے اور شہد کی مکھی شہد دیتی ہے، ہرن کے پیٹ میں جا کر مشک بن جاتا ہے اور گائے، بکریاں مینگنیاں دیتی ہیں کیا یہ اس کی صاف دلیل نہیں ہے کہ ایک پتے میں یہ مختلف خواص وآثار پیدا کرنے والا کوئی ہے؟

امام احمدؒ نے فرمایا: سنو! ایک مضبوط قلعہ ہے جس میں نہ کوئی راستہ ہے نہ کوئی سراخ، باہر سے چاندی کی طرح چمک رہا ہے اور اندر سے سونے کی مانند ہے اور چوطرف سے بالکل بند ہے ہوا تک اس میں نہیں جا سکتی، اچانک اس کی دیوار پھٹتی ہے اور ایک جاندار آنکھوں، کانوں والا بولتا چالتا خوبصورت شکل چلتا پھرتا نکل آتا ہے، بتاؤ! اس بند مکان میں اس کو پیدا کرنے والا کون ہے؟ ان کا اشارہ انڈے کی طرف تھا۔

وحكى الرازى عن الإمام مالكٌ أن الرشيد سأله عن ذلك، فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنغمات، وعن أبى حنيفةٌ: أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود البارى تعالىٰ فقال لهم: دعونى فإنى مفكر فى أمر قد اخْتُبِرتُ عنه، ذكروا أن سفينة فى البحر موقرةٌ، فيها أنواع من المتاجر، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها، وهى مع ذلك تذهب، وتجيئ وتسير بنفسها، وتخترق الأمواج العظام، حتى تتخلص منها، وتسير حيث شاءت بنفسهامن غير أن يسوقها أحد فقالوا: هذا شئ لا يقوله عاقل، فقال: ويحكم! هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوى والسفلى وما اشتملت عليه من الأشيا والمحكمة ليس لها صانع؟ فبُهِتَ القومُ ورجعوا إلى الحق وأسلموا على يديه. وعن الشافعيٌ، أنه سئل عن وجود الصانع. فقال: هذا ورق التوت، طعمه واحد، تأكله الدودفيخرج منه الإبريسم، وتأكله النحل فيخرج منه العسل وتأكله الشاة والبقر والأنعام فتلقيه بعراً وروثاً، وتأكله الظباء فيخرج منها المسك، وهو شئ واحد، وعن الإمام أحمد بن حنبلٌ أنه سئل عن ذلك، فقال: ههنا حصن حصين أملس ليس له باب وال منفذ، ظاهره كالفضة البيضاء، وباطنه كالذهب الإبريز (أى الخالص)، فبينا هو كذلك إذانداع جداره فخرج منه حيوان سميع بصير، ذو شكل حسن وصوت مليح، يعنى بذلك البيضة إذا خرج منه الدجاجة.

فياعجباً كيف يعصى الله	أم كيف يَجْحده الجاحدُ
وفى كل شئ له آية	تدل على أنه واحد

حكى هذه الأقوال ابن كثير فى تفسيره: ٥٩/١ تحت تفسير قوله تعالى: ياأيها الناس اعبدو ربكم الذى خلقكم (البقرة: ٢١)

ما يصلح عَلَمًا على وجودٍ له.

وقريبٌ من هذا مايقال: إِنَّ مُبدأ الممكناتِ بأسرِهَا لابد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مُبدِأً لها.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ عالم مُحدَث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ہر مُحدَث کے لیے کوئی مُحدِث (موجِد) ضروری ہے ممکن کے دونوں طرف (وجود وعدم) میں سے ایک کے بغیر مرجح کے راجح ہو جانے کے محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کے لیے کوئی مُحدِث (موجد) ہے۔

اور عالم کا موجد وہ اللہ تبارک وتعالیٰ ہے یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے جس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے اور وہ محتاج نہیں ہے کسی چیز کا بالکل، اس لیے کہ اگر اس کا وجود ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا، پس عالم کا موجِد اور اس کا مبدء ہونے کے لائق نہیں ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو (اپنے) موجِد وصانع کے وجود پر علامت اور دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

اور اس کے قریب ہے وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبدء ضروری ہے کہ وہ واجب ہو؛ اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا؛ تو من جملہ ممکنات کے ہوگا، پس وہ اس کے لیے مُبدِء نہیں ہوگا۔

لغات: مُحْدَث، حادث، نو پید، جو پہلے معدوم تھا پھر وجود میں آیا؛ مُحْدِث: موجد، پیدا کرنے والا، صانع، تَرَجُّح: راجح ہونا، طرفَي: تثنیہ طَرَف کا، بمعنی کنارہ، ممکن کے دونوں کناروں سے مراد وجود اور عدم ہے، واجبُ الوجود: جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یعنی جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے اور اس کا وجود ذاتی ہو اور اپنے وجود میں بالکل کسی کا محتاج نہ ہو، اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جائز الوجود: جس کا وجود ممکن ہو، ضروری نہ ہو۔

صانع عالم کے وجود کی دلیل: ولما ثبت الخ: یہاں سے صانع عالم کے وجود کی دلیل بیان کر رہے ہیں جو دو مقدمات پر مشتمل ہے۔

پہلا مقدمہ: ''العالم حادث'' ہے، جس کی دلیل ماقبل میں گذر چکی۔ اور دوسرا مقدمہ ہے: ''إن المُحدَث لابدّ له مِن مُحْدِثٍ'' یعنی ہر حادث کے لیے کوئی مُحدِث (موجد) ضروری ہے اس کی دلیل ضرورة امتناع الخ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر حادث ممکن ہوتا ہے اور ممکن کے دونوں طرف یعنی وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہٰذا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے لیے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو محال

ہے، پس دونوں مقدمات کو ملانے سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عالم کا کوئی محدِث (موجد) ہے۔

صانع عالم کی تعیین: وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ :اس سے پہلے جو دلیل شارح (علامہ تفتازانیؒ) نے بیان کی اس سے تو صانع عالم کا وجود ثابت ہوتا ہے اور ماتنؒ (امام نسفی) کی اس عبارت سے صانع عالم کی تعیین ہوتی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ سے مراد وہ واجب الوجود ذات ہے جس کے وجود کی علت خود اس کی ذات ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ: اِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ :یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم پورا کا پورا محدَث ہے پس اگر اس کا صانع واجب نہ ہو؛ بلکہ جائز الوجود یعنی ممکن ہو، تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا یعنی عالم میں داخل ہوگا پس وہ عالم کے لئے محدِث اور مُبدء نہیں ہوگا ورنہ اپنے لیے محدث ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ الخ :یہ واجب الوجود ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنے صانع اور موجد کے وجود پر علامت اور دلیل ہے، پس اگر صانع عالم ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا اور یہ مستلزم ہوگا خود اس کے اپنے اوپر علامت اور دلیل ہونے کو، حالانکہ کسی شی کا خود اپنے وجود پر علامت اور دلیل ہونا محال ہے۔

قولہ: وقریبٌ مِنْ هٰذا الخ :بعض نے صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ تمام ممکنات کا مُبدء ضروری ہے کہ وہ واجب ہو، اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو من جملہ ممکنات کے ہوگا، پس وہ ممکنات کے لئے مبدء نہیں ہوسکتا۔ اس دلیل کے بارے میں حضرت شارح (علامہ تفتازانیؒ) فرماتے ہیں کہ یہ دلیل پہلی دلیل کے قریب قریب ہے یعنی دونوں کا ماحصل ایک ہے فرق صرف الفاظ اور تعبیر کا ہے کہ پہلی دلیل بطریق حدوث ہے اور یہ بطریق امکان۔(۱)

---

(۱)حاصل الأول أن مبدء العالم لو كان جائزاً لكان من جملة العالم الذى هو مُحَدَث فلا يصلحُ مُبدءً ا له والالكان علة لنفسه،ومحصل الثانى أن مبدء الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدء اً لها. (حاشيه عبدالحكيم على الخيالى:٦٢)وفى شرح المقاصد: وفى إثبات الواجب طريقان للحكماء والمتكلمين . فطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما أن يلزم الدور والتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب. وعند المتكملين أنه قد ثبت حدوث العالم إذ لاشك فى وجود حادثٍ وكل حادث فبالضرورة له محدِث فاما أن يدور أو يتسلسل وهو محال وإما أن ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا مُوجِد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بِقِدَم شئ من الممكنات كان إثبات القديم إثباتا للواجب. (شرح المقاصد.٢:٥٧)

وقد يُتوهَّمُ أنّ هذا دليلٌ على وجودِ الصانعِ مِنْ غير افتقارٍ إلى إبطال التَسلسُلِ وليس كذلك، بل هو إشارةٌ إلى أحدِ أدلّة بطلانِ التسلسل وهو أنه لو ترتَّبَ سِلسِلةُ الممكناتِ لا إلى نهايةٍ لَاحتاجتْ إلى علةٍ، وهي لا يجوز أن يكون نَفْسَها، ولا بعضَها لاستِحالة كونِ الشيء علةً لنفسه ولعِلَلِهِ، بل خارجا عنها فيكون واجبا فَتَنْقَطِعُ السلسلةُ.

ترجمہ: اور کبھی گمان کیا جاتا ہے کہ بے شک یہ دلیل ہے صانع کے وجود پر تسلسل کے ابطال کی طرف محتاج ہوئے بغیر، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک کی طرف اور وہ یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ مرتب ہو لا الیٰ نہایہ، تو یہ محتاج ہوگا کسی علت کا اور وہ (یعنی علت) نہ تو اس (سلسلہ ممکنات) کا عین ہوسکتی ہے اور نہ اس کا بعض، شی کا اپنے لئے اور اپنے علتوں کیلئے علت ہونا محال ہونے کی وجہ سے، بلکہ وہ اس سے خارج ہوگی پس وہ واجب ہوگی پس سلسلہ منقطع (متناہی) ہو جائے گا۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ: قولہ وَقَدْ يُتَوَهَّمُ الخ: جاننا چاہئے کہ صانع عالم یعنی واجب الوجود ہستی کے اثبات کے جتنے مشہور دلائل ہیں وہ سب بطلان تسلسل پر موقوف ہیں جب تک تسلسل کا ابطال نہ کیا جائے اس وقت تک وہ دلائل تام نہیں ہو سکتے اور ان سے صانع عالم کا وجود ثابت نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ممکن کی علت کوئی دوسرا ممکن ہو اور اس کی کوئی تیسرا اور تیسرے کی کوئی چوتھا اسی طرح لا الی نہایہ، ایسی صورت مین کسی صانع عالم اور واجب الوجود ہستی کو ماننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ لیکن یہ صورت چونکہ تسلسل کی ہے اور تسلسل کو ہم باطل ومحال کہتے ہیں لہذا اگر تسلسل کا بطلان دلائل سے ثابت ہو جائے تو واجب اور صانع کا وجود آسانی سے ثابت ہو جائے گا، مگر تسلسل کے ابطال میں کلام طویل ہے اور اس کا بطلان بہت لمبی چوڑی باتوں پر موقوف ہے۔

اس لیے بعض نے صانع عالم کے وجود پر ایسی دلیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس میں تسلسل کے ابطال کی ضرورت نہ پڑے، تسلسل کا ابطال کئے بغیر واجب اور صانع کا اثبات ہو جائے، چنانچہ اوپر مَا يُقَالُ اَنَّ مبدأ الممكنات الخ سے جو دلیل بیان کی گئی ہے اس کے بارے میں بعض کا خیال یہی ہے کہ یہ صانع کے اثبات کی دلیل ہے ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر، یعنی اس دلیل سے صانع کا اثبات ابطال تسلسل پر موقوف نہیں ہے۔ مگر شارح (علامہ تفتازانیؒ) کی نظر میں بعض کا یہ خیال صحیح نہیں ہے اس لئے اپنے قول وقد يتوهم الخ سے اس کی تردید فرما رہے ہیں کہ:

''کبھی خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دلیل (جو اوپر مایقال الخ سے بیان کی گئی ہے) دلیل ہے صانع کے وجود پر ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ یعنی مـا یـقـال الخ اشارہ ہے بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک کی جانب''۔

تنبیه: جاننا چاہئے کہ شارحؒ کے اس قول ''بـل هو اشارة الى احد ادلة بطلان اتسلسل'' سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ یعنی مـا یـقـال الخ بطلان تسلسل کی دلیل نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی دلیل کی جانب صرف شارہ ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ شارح کا یہ کلام تسامح پر مبنی ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل بطلان تسلسل کو بھی مستلزم ہے اور اثبات صانع کے ساتھ تسلسل کے بطلان کی بھی دلیل ہے، جیسا کہ آگے شارحؒ خود بیان فرمار ہے ہیں، لیکن چوں کہ اس میں تسلبل کا بطلان صراحۃً مذکور نہ تھا اس لئے شارح نے اس کو تسلسل کے بطلان کی دلیل کہنے کے بجائے یہ فرمایا: بل هو اشارة الخ کہ اس میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

اب شارحؒ کی تردید کا حاصل یہ ہے کہ اس دلیل میں تسلسل کا بطلان صراحۃً مذکور نہ ہونے کی وجہ سے بعض کا یہ گمان کرنا کہ یہ اثبات صانع کی دلیل ہے ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر، صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اثبات صانع کے ساتھ بطلان تسلسل کی بھی دلیل ہے جیسا کہ اس کی اس تقریر سے معلوم ہوگا جو آگے آرہی ہے۔

بطلان تسلسل کی دلیل قـولـه وَهُوَ انـه الخ: یہاں سے شارحؒ بطلان تسلسل کی اس دلیل کو بیان فرماتے ہیں جس کی طرف سابق دلیل (مـا یـقـال) میں اشارہ ہے یعنی اس کی تقریر اس طور سے کررہے ہیں کہ اس سے اثبات صانع کے ساتھ تسلسل کا ابطال بھی ہو جائے اور اس کا دونوں کی دلیل ہونا معلوم ہو جائے۔

تسلسل کی تعریف: اس تقریر کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ تسلسل کہتے ہیں: غیر متناہی چیزوں کے مرتب شکل میں موجود ہونے کو۔ اور امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو۔

اس کے بعد شارحؒ کی تقریر کا مطلب یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ مرتب ہو لاالیٰ نہایہ، یعنی ایک ممکن کی علت دوسرا ممکن ہو اور دوسرے کی تیسرا اسی طرح لاالیٰ نہایہ تو یہ پورا سلسلہ چونکہ ممکنات سے مرکب ہے اور ممکنات کا مجموعہ واجب تو ہو نہیں سکتا، لامحالہ ممکن ہی ہوگا اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا یہ سلسلہ اور مجموعہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب یہ تو ہو نہیں سکتا کہ مجموعۂ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو یا اس کا بعض ہو؛ کیوں کہ پہلی صورت میں عِلِيَّةُ الشَّئِ لِنَفسِهٖ (شی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا) لازم آئے گا اور دوسری صورت میں عِلِيَّةُ الشَّئِ لِنَفسِهٖ

اور عِلِيَّةُ الشَّئِ لِعِلَلِهٖ (شی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علت کے لئے علت ہونا) لازم آئے گا۔

اول تو اس طرح کہ مجموعہ کی علت جب بعض ہوگا تو وہ بعض چونکہ مجموعہ کا جز اور اس میں داخل ہے پس جب وہ مجموعہ کے لئے علت ہوگا تو اس کے ضمن میں اپنے لئے بھی علت ہوگا۔

اور ثانی یعنی عِلِيَّةُ الشَّئِ لِعِلَلِهٖ اس طرح لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ ممکنات کی علت ہوگا وہ بعض بھی چونکہ ممکن ہے اس لئے وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور اس کی علت بھی مجموعہ ہی کا کوئی جز ہوگا اور چونکہ وہ بعض پورے مجموعہ کے لئے علت ہے لہذا اس مجموعہ کے جس جز کو بھی اس بعض کی علت قرار دیا جائے اس جز کا اپنی علت (بعض) کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور عِلِيَّةُ الشَّئِ لِنَفْسِهٖ یا عِلِيَّةُ الشَّئِ لِعِلَلِهٖ محال ہے، پس جب مجموعہ کی علت خود مجموعہ یا اس کا بعض نہیں ہوسکتا تو لامحالہ علت کوئی ایسی شی ہوگی جو اس سے خارج ہو اور ممکنات سے خارج واجب ہی ہے لہذا متعین ہوگیا کہ تمام ممکنات کی علت ذات واجب الوجود ہے جو کسی علت کی محتاج نہیں ہوتی، پس سلسلہ منقطع اور متناہی ہو جائے گا اور تسلسل باطل ہو جائے گا۔

تنبیہ: اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ یہ اثبات صانع اور بطلان تسلسل دونوں کی دلیل ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ شارحؒ کے قول وقد یتوهم الخ سے معلوم ہو رہا تھا کہ اثبات صانع کی یہ دلیل موقوف ہے ابطال تسلسل پر اور یہ بات اس تقریر سے ثابت نہیں ہوتی اس سے تو صرف اتنا ثابت ہوا کہ یہ بطلان تسلسل کی بھی دلیل ہے اور اس کو بھی مستلزم ہے حالاں کہ کسی چیز کی جانب احتیاج وتوقف اور شی ہے اور اس کو مستلزم ہونا اور شی ہے۔ مستلزم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ موقوف اور محتاج بھی ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تسامح ہے، شارح کا مقصد یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے اثبات کی یہ دلیل بطلانِ تسلسل کو بھی مستلزم ہے اور اس سے اثباتِ واجب کے ساتھ تسلسل کا ابطال بھی ہو جاتا ہے پس یہ اثباتِ واجب کے ساتھ بطلانِ تسلسل کی بھی دلیل ہے۔(١)

---

(١)(وراجع الخيالى مع حاشيه عبدالحكيم: ٦٢) شرح مقاصد کی عبارت اس سلسلے میں زیادہ واضح ہے فرماتے ہیں: ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه: الاول: لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال، وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هى فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجها عنها وذلك احد ادلة إبطال التسلسل، وبهذا يظهر أنّ الوجه الثانى مشتمل على إبطال التسلسل. وتقريره أن مجموع الممكنات أعنى الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل =

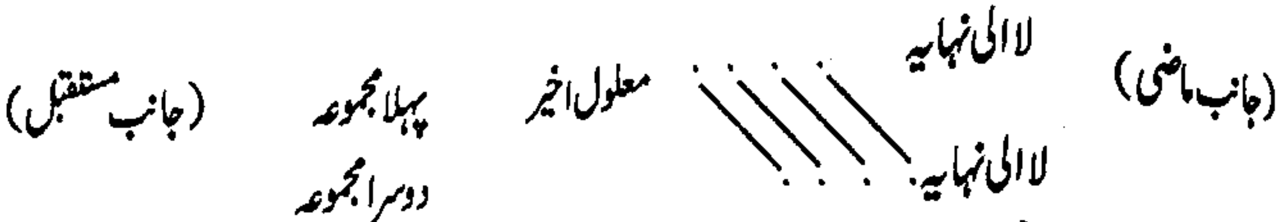
وَمِنْ مشهورِ الأدِلّة برهانُ التطبيق، وهو أنْ تَفرِضَ من المعلولِ الأخير إلى غير النهايةِ جملةً، وما قبله بواحدٍ مَثَلًا إلى غير النهاية جملةً أُخرى. ثم نُطبِقُ الجملتَيْنِ: بأن نَجْعَلَ الأولَ من الجملة الأولى بِإزاءِ الأول من الجملة الثانية، والثانيَ بالثاني وَهَلُمَّ جرًا. فإنْ كان بإزاء كل واحد من الأولى واحدٌ من الثانية كان الناقص كالزائدِ وهو محال، وإن لم يَكُنْ فقد وُجِدَ في الأولى مالايوجد بإزائه شيئ في الثانية فتنقطع الثانيةُ وَتَنَاهى. ويلزَمُ منه تَنَاهِي الأولى لأنها لاتزيد على الثانية إلّا بقدرٍ متناهٍ، والزائد على المتناهي بِقَدرٍ متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة.

ترجمہ: اور (بطلانِ تسلسل) کے مشہور دلائل میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیا جائے معلول اخیر سے لاالی نہایہ (یعنی غیر متناہی شکل میں) ایک مجموعہ اور اس معلول سے جو معلول اخیر سے ایک درجہ پہلے ہے۔ مثال کے طور پر۔ لاالی نہایہ، دوسرا مجموعہ (فرض کیا جائے) پھر ہم تطبیق دیں گے دونوں مجموعے کو بایں طور کہ ہم کریں گے پہلے مجموعے کے اول جز کو دوسرے مجموعے کے اول جز کے مقابل میں اور (پہلے مجموعے کے) دوسرے جز کو (دوسرے مجموعے کے) دوسرے جز کے مقابل میں۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا، پس اگر پہلے مجموعے کے ہر ایک جز کے مقابل میں دوسرے مجموعے میں کا کوئی ہو، تو ہوگا ناقص مثل زائد کے اور یہ محال ہے۔ اور اگر نہ ہو تو تحقیق کہ پایا گیا پہلے مجموعے میں وہ فرد جس کے مقابل میں نہیں پایا جاتا ہے کوئی فرد دوسرے مجموعے میں پس دوسرا مجموعہ منقطع اور متناہی ہو جائے گا اور اس سے لازم آئے گا پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا اس لیے کہ وہ دوسرے مجموعے پر زائد نہیں ہے مگر متناہی مقدار میں۔ اور وہ شی جو زائد ہو کسی متناہی شی پر متناہی مقدار میں متناہی ہوتی ہے بداہۃً۔

بطلانِ تسلسل کی مشہور دلیل برہان تطبیق: وَمِنْ مَشْهُوْرِ الأَدِلَّةِ الخ : بطلان تسلسل کے مشہور دلائل میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ تسلسل کہتے ہیں: "امور غیر متناہیہ کے خارج میں اس طرح موجود ہونے کو کہ اس میں سے ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو" پس اگر تسلسل کا

عمستقل أى مستجمع بجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارُدُ العِلَلِ المستقِلّة على معلول واحد مع لزوم كون الشي علة لنفسه ولعلله........ ولا بعض الأجزاء منه... فتعيَّن كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة، وأنت خبير بأن هذا أول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل (شرح المقاصد: ۲:۵۸)

وجود ممکن ہو تو ہمارے لئے ممکن ہوگا علل (علتوں) اور معلولات کے دو ایسے مجموعے فرض کرنا جن میں سے ایک کی ابتداء معلول اخیر سے ہو یعنی اس معلول سے جو سب سے آخر میں وجود میں آیا ہو اور وہ کسی کی علت نہ ہو۔ اور دوسرے مجموعے کی ابتداء اس معلول سے ہو جو معلول اخیر سے ایک درجہ پہلے ہو۔ اور دوسری جانب میں یعنی جانب ماضی میں دونوں مجموعے غیر متناہی ہوں اس طرح:



پس یہ دونوں مجموعے ایک جانب میں متناہی ہوں گے اور دوسری جانب میں غیر متناہی اور اس کے ساتھ ساتھ دوسری جانب میں دوسرا مجموعہ پہلے سے ایک درجہ ناقص بھی ہوگا۔ اب ہم دونوں مجموعوں میں اس طرح تطبیق دیں گے کہ مجموعہ اولی کے پہلے جز کو مجموعہ ثانیہ کے پہلے جز کے مقابل میں کریں گے اور مجموعہ اولی کے دوسرے جز کو مجموعہ ثانیہ کے دوسرے جز کے مقابل میں کریں گے اور اُس کے تیسرے جز کو اِس کے تیسرے جز کے مقابل میں کریں گے اسی طرح تمام اجزاء میں تطبیق دیتے چلے جائیں گے۔

اب دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی جگہ پہونچ کر مجموعہ اولی میں کوئی جز ایسا پایا جائے گا جس کے مقابل میں مجموعہ ثانیہ میں کوئی جز نہ ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ مجموعہ اولیٰ کے ہر ہر جز کے مقابل میں مجموعہ ثانیہ کے اندر کوئی نہ کوئی جز ضرور ہوگا۔ دوسری صورت میں ناقص کا زائد کے برابر ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جانب ماضی میں دونوں اگرچہ برابر ہیں کیوں کہ اس جانب میں دونوں کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے لیکن جانب مستقبل میں پہلا مجموعہ زائد ہے اور دوسرا ناقص؛ کیوں کہ پہلے کی جہاں سے ابتداء ہے دوسرے کی ابتداء اس سے ایک جز آگے سے فرض کی گئی ہے پس جب تطبیق کے اندر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابل میں دوسرے مجموعہ میں کوئی جز ضرور ہوگا تو دونوں کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور پہلی صورت میں یعنی اگر پہلے مجموعے کے اندر کوئی جز ایسا پایا جائے جس کے مقابل میں دوسرے مجموعے میں کوئی جز نہ ہو تو دوسرا مجموعہ متناہی ہو جائے گا اور اس کے متناہی ہونے سے لازم آئے گا پہلے مجموعے کا متناہی ہونا؛ کیوں کہ وہ دوسرے سے اگرچہ زائد ہے لیکن اس کی زیادتی متناہی ہے یعنی صرف ایک درجہ۔ اور قاعدہ ہے کہ جو زائد ہو کسی متناہی شی سے متناہی مقدار میں تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے پس امور غیر متناہیہ کا وجود جس کو

تسلسل کہتے ہیں باطل ہے۔

وهذا التطبيقُ إنما يُمكِن فيما دخل تحتَ الوجودِ، دون ما هو وهميٌ مَحضٌ، فإنه يَنقَطِع بانقطاع الوهمِ، فلا يرد النَّقضُ بمراتبِ العدد بأن تُطْبَقُ جُملتانِ: إحداهما من الواحد لاإلى نهايةٍ، والثانيةُ من الإثنَينِ لاالى نهاية. ولا بمعلوماتِ الله تعالىٰ و مقدوراتِه فإن الأولىٰ أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لأن معنى لاتناهِي الأعدادِ والمعلوماتِ والمقدوراتِ أنّها لاتنتَهِي الى حدٍ لا يُتصور فوقه آخرُ، لا بمعني أنَّ مالانهايةَ له يدخل في الوجود فإنه محال.

ترجمہ: اور یہ تطبیق بلاشبہ انہی چیزوں میں ممکن ہے جو وجود کے تحت داخل ہو چکی ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو محض وہمی ہیں اس لئے وہ (تطبیق) منقطع (ختم) ہو جائے گی وہم کے (عمل کے) منقطع ہونے سے۔

پس اعتراض وارد نہیں ہوگا عدد کے مراتب سے بایں طور کہ تطبیق دی جائے دو مجموعے کو جن میں ایک (شروع ہو) ایک سے لاالیٰ نہایہ، اور دوسرا (شروع ہو) دو سے لاالیٰ نہایہ، اور نہ (اعتراض وارد ہوگا) اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدرات سے اس لئے کہ اول (یعنی معلومات) زیادہ ہیں دوسرے (یعنی مقدورات) سے ان دونوں کے غیر متناہی ہونے کے باوجود۔

اور یہ اس لئے کہ اعداد اور معلومات ومقدرات کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر کسی دوسرے کا تصور نہ کیا جاسکے، نہ کہ اس معنی میں کہ بے شک وہ شی جس کی کوئی انتہا نہیں ہے وجود میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ محال ہے۔

برہان تطبیق پر اعتراض اور اس کا جواب: قولہ وَهٰذَا التَّطْبِيقُ الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اگر برہان تطبیق کو صحیح مان لیا جائے تو اس کو اعداد اور مقدورات ومعلومات الٰہیہ میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور اس سے اعداد اور مقدورات ومعلومات الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا حالاں کہ ان سب کا غیر متناہی ہونا متفق علیہ ہے۔

اعداد میں برہان تطبیق کو اس طرح جاری کیا جاسکتا ہے کہ اعداد کے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں سے ایک کی ابتداء تو واحد یعنی ایک سے ہو اور دوسرے کی ابتداء اِثْنَـیـن یعنی دو سے ہو اور دوسری جانب میں دونوں غیر متناہی ہوں اس طرح: ١ ٢ ٣ ۴ ۵ ٦ الی آخرہ

٢ ٣ ۴ ۵ ٦ الی آخرہ

پس ایک جانب میں تو دونوں متناہی ہوں گے اور دوسری جانب میں دونوں غیر متناہی اب ہم دونوں میں اس طرح تطبیق دیں گے کہ سلسلہ اُولی کے پہلے عدد کو سلسلۂ ثانیہ کے پہلے عدد کے مقابل میں کریں گے اور سلسلۂ اولیٰ کے دوسرے عدد کو سلسلۂ ثانیہ کے دوسرے عدد کے مقابل میں کریں گے اور تیسرے کو تیسرے کے، اسی طرح دونوں سلسلے کے تمام اعداد میں تطبیق دیتے چلے جائیں گے۔

اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو کسی جگہ پہنچ کر سلسلہ اولیٰ میں کوئی عدد ایسا پایا جائے گا جس کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی عدد نہ ہوگا یا سلسلۂ اُولی کے ہر عدد کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی عدد ضرور ہوگا، دوسری صورت میں ناقص کا زائد کے برابر ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ سلسلۂ اولیٰ کی ابتداء ایک سے ہے اور سلسلۂ ثانیہ کی دو سے پس پہلا سلسلہ ایک عدد زائد ہوا اور دوسرا سلسلہ ایک عدد ناقص۔

اور پہلی صورت میں دوسرا سلسلہ متناہی ہو جائے گا اور اس کے متناہی ہونے سے لازم آئے گا پہلے سلسلے کا متناہی ہونا کیوں کہ وہ زائد ہے دوسرے سلسلے سے متناہی مقدار میں۔ اور قاعدہ ہے کہ **الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه** (جو کسی متناہی سے زائد ہو متناہی مقدار مین وہ بھی متناہی ہوگا)۔

اور معلومات ومقدورات میں برہان تطبیق کو جاری کرنے کی صورت یہ ہے کہ ایک سلسلہ معلومات الٰہیہ کا فرض کیا جائے اور دوسرا مقدورات کا اور دونوں میں تطبیق دی جائے۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو سلسلۂ معلومات کے ہر معلوم کے مقابل میں سلسلۂ مقدورات میں کوئی مقدور ہوگا؟ یا کسی جگہ پہنچ کر سلسلۂ معلومات میں کوئی ایسا معلوم پایا جائے گا جس کے مقابل میں سلسلہ مقدورات میں کوئی مقدور نہ ہوگا؟

پہلی صورت میں معلومات ومقدورات کا برابر ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ یہ محال ہے؛ کیوں کہ معلومات مقدورات سے زیادہ ہیں اس لئے کہ مقدورات جتنی ہیں وہ سب باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر معلومات تمام کی تمام مقدور نہیں ہیں، جیسے ذات باری تعالیٰ، اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے، اسی طرح محالات معلوم ہیں مگر مقدور نہیں ہیں۔ اور دوسری صورت میں مقدورات متناہی ہو جائیں گی اور اس سے لازم آئے گا معلومات کا متناہی ہونا؛ کیوں کہ معلومات اگر چہ مقدورات سے زائد ہیں مگر متناہی مقدار میں اور ہر وہ شی جو زائد ہو کسی متناہی شی سے متناہی مقدار میں وہ متناہی ہوتی ہے۔

جواب کی تقریر:

جواب (ا) کی تفصیل یہ ہے کہ برہان تطبیق صرف ان امور میں جاری ہوسکتی ہے جو وجود خارجی یا ذہنی میں داخل ہوچکے ہوں یعنی خارج یا ذہن میں غیر متناہی شکل میں مفصل طور پر موجود ہوں، نہ کہ ان امور میں جو محض وہمی ہوں یعنی صرف اعتباری ہوں اور ذہن کے اعتبار کرنے پر موقوف ہوں۔

اور جب ایسا ہے تو اعداد اور مقدورات وغیرہ کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہوگا کیوں کہ ان میں سے کوئی بھی خارج یا ذہن میں مفصل طور پر غیر متناہی شکل میں موجود نہیں، اعداد کا خارج میں غیر متناہی مقدار میں موجود نہ ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ معدودات متناہی ہیں اور معدودات کا متناہی ہونا عدد کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اور ذہن میں اعداد غیر متناہی مقدار میں اس لئے موجود نہیں ہوسکتے کہ ذہن تفصیلی طور پر غیر متناہی چیزوں کے استحضار پر قادر نہیں ہے، اسی طرح مقدورات ومعلومات بھی جس قدر خارج میں موجود ہیں وہ متناہی ہیں اور ذہن میں بھی غیر متناہی مقدار میں ان کا وجود نہیں ہوسکتا، پس برہان تطبیق ان میں جاری نہیں ہوسکتی۔

ایک سوال اور اس کا جواب: رہا یہ سوال کہ پھر ان کو غیر متناہی کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب شارح علامہ تفتازانیؒ اپنے قول: ''وذلك لان معنى لاتناهي الخ'' سے دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ان کو غیر متناہی کہنا بطور مجاز کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر زیادتی کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو۔ مثلاً اعداد کے جس قدر مراتب بھی خارج میں وجود میں آجائیں یا کسی بڑے سے بڑے عدد کو اسی جیسے کسی دوسرے عدد میں ایک بار نہیں بلکہ چاہے جتنی بار ضرب دیدیں پھر بھی ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس پر اضافہ ممکن نہ ہو بلکہ ہر حال میں زیادتی ممکن ہوگی۔

اس طرح مقدورات الٰہیہ- چاہے جس قدر وجود میں آجائیں- وہ کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتیں کہ ان کے بعد قدرت خداوندی عاجز ہوجائے اور اس میں کوئی مقدور باقی نہ رہے بلکہ ہر حال میں قدرت خداوندی باقی اور کامل رہے گی اور اس سے نئے مقدور کا وجود ممکن رہے گا۔ مثلاً ابتداء آفرینشِ عالم سے اب تک اربوں کھربوں مخلوق وجود میں آچکیں مگر اس کے باوجود اللہ کی قدرت اَلْآنَ كَمَا كَانَ ہے یعنی اس وقت بھی ویسی ہی کامل ہے

(ا)ومحصله أن المتناهي وعدمه فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن، فالشي بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه والمتصف منها بالوجود ليس إلّاقدراً متناهيا أمّا في الذهن فلأنه لايقدر على استحضار مالا يتناهي، وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود في الخارج متناهٍ، ومايقال إنها غير متناهٍ، معناه عدم الانتهاء الى حدلا مزيد عليه، وخلاصته: أنها لور جدت بأسرها لكانت غير متناهية (الخيالي مع حاشية عبدالحكيم:٦٥)

جیسی ابتداء میں تھی اور نئی مخلوق کا وجود وصدور ویسے ہی ممکن ہے جیسے شروع میں ممکن تھا، اسی طرح معلومات الٰہیہ کے وجود کا سلسلہ بھی کبھی ختم نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعداد اور مقدورات ومعلومات الٰہیہ وجود کے اعتبار سے متناہی ہیں کیوں کہ غیر متناہی چیزوں کا وجود محال ہے اور ان کو جو غیر متناہی کہا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے کہ ان میں سے کوئی وجود کے اندر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر کسی اور کا وجود اور اضافہ ممکن نہ ہو۔ اور اس اعتبار سے ان کا غیر متناہی ہونا موہوم ہے پس جس قدر اعداد وغیرہ موجود ہیں وہ تو متناہی ہیں اور جو موجود نہیں ہیں وہ موہوم ہیں اور موہوم چیزوں میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوسکتی۔

تنبیہ: اوپر جو کہا گیا کہ اعداد اور مقدورات ومعلومات الٰہیہ وجود کے اعتبار سے سب متناہی ہیں اس بارے میں یہ بات ذہن میں رہے کہ معلومات الٰہیہ کا وجود خارجی کے اعتبار سے متناہی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن وجود علمی یعنی اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے بھی وہ متناہی ہیں یا غیر متناہی اس میں اختلاف ہے بعض نے اس اعتبار سے بھی اس کو متناہی کہا ہے اور شارح رحمہ اللہ کے قول "**لا بمعنی ان مالا نہایة له یدخل تحت الوجود فانه محال**" میں وجود مطلق ہے جو عام ہے وجود خارجی اور علمی دونوں کو پس مطلب یہ ہوگا کہ غیر متناہی کا وجود میں داخل ہونا وجود خارجی ہو یا علمی دونوں اعتبار سے محال ہے۔

اس صورت میں معلومات الٰہیہ کے اندر برہان تطبیق کا جاری نہ ہونا تو واضح ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ آخرت کی زندگی لامحدود ہے لہذا آخرت کے ایام وحوادث اور اہل آخرت کے انفاس (سانس) وغیرہ بھی لامحدود ہوں گے اب اگر اللہ تعالیٰ کو سب کا علم نہ ہو تو جہل لازم آئے گا، **تعالی اللہ عن ذلك علوًا كبيراً**۔

بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علم کا جن چیزوں سے تعلق ممکن ہے یعنی جو چیزیں معلوم بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ علم الٰہی کا متعلق نہ ہونا یہ جہل ہے اور جس کے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہی نہ ہو یعنی جو معلوم بننے کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو اس کا علم نہ ہونا یہ جہل نہیں ہے، اور لامحدود وغیر متناہی چیزوں کے ساتھ تفصیلی طور پر علم کا تعلق ممکن نہیں بلکہ محال ہے، جیسے قدرت کا تعلق ممتنعات کے ساتھ محال ہے اور اس سے عجز لازم نہیں آتا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ غیر متناہی چیزوں کے ساتھ علم کا تعلق محال ہے تب بھی معلومات الٰہیہ کے متناہی ہونے کی صورت میں آخرت کے ایام وحوادث اور اہل آخرت کے انفاس

وغیرہ میں سے جس قدر اللہ کے علم میں ہوں گے وہ لامحالہ متناہی ہوں گے اور کبھی نہ کبھی وہ ضرور ختم ہوں گے، تو اس کے بعد جو ایام وحوادث ہوں گے ان سے جاہل ہونا لازم آئے گا تعالی اللہ عن ذٰلك عُلُوًّا كبيراً۔

اور بعض کے نزدیک معلومات الٰہیہ اللہ کے علم کے اعتبار سے غیر متناہی ہیں اور اللہ کا علم امور ماضیہ کی طرح جملہ امور مستقبلہ (آئندہ) سے بھی متعلق ہے لیکن یہ علم چوں کہ بسیط اور اجمالی ہے اس لئے ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوسکتی (النبراس)

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو معقولات ومنقولات سب میں یگانۂ زمانہ تھے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک معلومات باری تعالیٰ کا غیر متناہی ہونا ہی حق ہے۔ اور اس پر بطلان تسلسل کی دلیل سے جو اشکال ہوتا ہے اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بطلان تسلسل کی بات میرے نزدیک بذات خود باطل ہے، ابھی تک بطلان تسلسل پر کوئی قوی دلیل قائم نہ ہوسکی، البتہ علتوں میں تسلسل کے بطلان پر دلائل قائم ہیں۔ اور بے شک وہ محال ہے (۱)۔

---

(۱) واعلم ان معلومات الباری تعالیٰ غیر متناهية، والامور الغير المتناهية عند الباری جل مجده موجودة، وهو الحق عندی ونقل الصدر الشيرازی عن ابن سينا: انه ذهب فی حكمة الاشراق إلى تناهی علمه تعالى، قلت: و هو كفر قطعاً لم ان العلماء بعد تسليمهم عدم تناهی معلوماته تعالیٰ، لم يجيبوا عما يرد عليه من جريان براهين التسلسل، قلت اما حديث التسلسل فباطل بنفسه ولم يقم برهان قوی بعد على بطلان التسلسل، إلا على تسلسل العِلَل، فانه محال وقد بسطته فی رسالتی، فی حدوث العالم. (فیض الباری ج۴ص۲۰۲)

وقال بعض الفضلاء عدم تناهی المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد كما فی المقدورات بل عدم التناهی فی صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل، اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لاتنتهی بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالیٰ بالفعل من غير ان يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا يتصف بهذا الاعتبار بالتناهی واللاتناهی لكونهما فرعی الوجود بل اتصافها بعدم التناهی انما هو باعتبار أنها لاتنتهی فی الوجود الى حَدٍّ معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلوماتٍ غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمی فيلزم تناهيها وقد مَرَّ الجواب عنه بانه يجوز أن يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة (حاشيه عبدالحكيم على الخيالی: ٦٥) وفی النبراس: واجاب المحقق الدوانی بأن معلومات الله تعالیٰ غير متناهية لكن علمه واحد بسيط اجمالی وليس بِصُوَرٍ مفصَّلة فالمعلومات لا يجری فيها التطبيق أما فی الخارج فلأنَّ ما يخرج الى الوجود الخارجی منها متناه وأما فی العلم الالٰهی فلانها متحدة لا تعدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالی رأی الفلاسفة (النبراس: ١٠٠)

(الواحدُ) يعني أنّ صانعَ العالَمِ واحد ولا يُمْكن أن يَصدُق مفهومُ واجب الوجود إلّا على ذاتٍ واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلمين بُرهانُ التمانُعِ المُشارُ اِليهِ بقوله تعالىٰ: "لو كانَ فيهما اٰلِهةٌ إلاالله لَفَسَدَتا"

ترجمہ :جوایک ہے،یعنی صانعِ عالم ایک ہے اور ممکن نہیں ہے یہ بات کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر صرف ایک ذات پر، اور اس بارے میں مشہور دلیل متکلمین کے درمیان برہانِ تمانع ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "لو کان فیھما الھة الا اللہ لفسدتا" میں۔

توحید باری تعالیٰ کا بیان

یہی وہ عقیدہ ہے جس کی طرف اسلام نے نہایت زور وشور کے ساتھ دعوت دی ہے، اور یہی اعتقاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سنگِ بنیاد ہے اور اسی مضمون کی اشاعت تمام انبیاء کی بعثت کا اولین مقصد رہا ہے، یہی وہ بحث ہے جس کے ضمن میں اسلام کے چمکتے ہوئے امتیازات ظاہر ہوتے ہیں، اور یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر تمام مذاہب کے قدم لغزش کھا گئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب میں توحید کی فی الجملہ جھلک پائی جاتی ہے اور جن مذاہب میں شرک جلی کی تعلیم موجود ہے وہ بھی توحید کے بالکلیہ ترک کرنے پر راضی نہیں ہوئے، بلکہ توحید کے چھوڑنے سے بہتر سمجھتے ہیں کہ شرک کو توحید کے ساتھ جمع کر لیا جائے اگر چہ یہ اجتماع، اجتماعِ نقیضین ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ یہود ونصاریٰ بھی توحید کے قائل ہیں، اور ہندوستان کے ہندو اور آریہ بھی، لیکن یہود نے حضرت عزیر علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہا اور نصاریٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو، اور تثلیث کے قائل ہوئے۔کون نہیں جانتا کہ اِبنیت اور تثلیث کا عقیدہ توحید کے سراسر منافی ہے۔

تثلیث کے قائل بھی کہتے ہیں تجھے ایک ☆ تھی تین پر سوئی، تیری ہیبت سے بجا ایک

پادری فنڈر نے اپنی تصنیف "میزان الحق" میں توحید کا دعویٰ کیا ہے اور تثلیث ہی کو توحید کی شکل میں ظاہر کرنا چاہا ہے کہ تثلیث میں توحید ہے اور توحید میں تثلیث ہے اور چوں کہ یہ دعویٰ بالکل محال اور عقل کے بالکل خلاف تھا کیوں کہ تثلیث میں توحید کا دعویٰ کرنا سوائے جنون کے اور کیا ہے اس لئے بہت ایڑی چوٹی کا زور لگانے اور سر کا پسینہ پیر تک بہانے کے بعد یہ لکھ دیا ہے کہ یہ مسئلہ ویسا ہی ہے جیسا کہ مسلمانوں کے نزدیک تشابہات، جس طرح مسلمان کہتے ہیں کہ تشابہات عقل میں نہیں آسکتیں اسی طرح ہمارا یہ مسئلہ کہ تثلیث ہی میں توحید ہے عقل

میں نہیں آسکتا۔

اس بے وقوف جاہل نے تلبیس کی حالاں کہ دونوں میں آسمان وزمین اور رات ودن کا فرق ہے (فضل الباری:۱/۴۲۵) (۱)

ہندوؤں کی توحید کا یہ حال ہے کہ شجر وحجر کو معبود ومسجود بنائے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ بعض قومیں تو شرمگاہ کی پرستش کرتی ہیں العیاذ باللہ۔ سناتن دھرم جو ہندوؤں کا مشہور مذہب ہے ۳۳ رکروڑ دیوتا کا قائل ہے۔ یہی حال آریہ سماج کا ہے کہ گو وہ دعوی توحید کا کرتے ہیں مگر ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تین چیزیں قدیم بالذات ہیں: ایک خدا جس کو وہ پرماتما کہتے ہیں، دوسرا مادّہ جس کو پراکرتی کہتے ہیں، تیسرا روح جس کو جیو کہتے ہیں اور ان تینوں کو مستقل قدیم بالذات مانتے ہیں جیسے خدا قدیم بالذات ہے اسی طرح روح اور پراکرتی ہے قدیم بالذات ہیں اور یہ مادّہ وہی ذرّات ہیں جن کو فلاسفہ اجزاء دی مُقرا طیسیہ کہتے ہیں، اور یہ تو معلوم نہیں کہ وہ کتنے کروڑ، بلکہ اربوں کھربوں ہوں گے، ان سب کو یہ لوگ خدا کی طرح قدیم بالذات مانتے ہیں، دیکھیے! انہوں نے توحید کا کیا رنگ دکھایا؟۔

اسلام کا اعزاز وطغرائے امتیاز: یہ عزت خاص مذہب اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے بالکل

---

(۱) کیوں کہ ایک ہیں ''محارات العقول (عقلیں جن کے ادراک سے عاجز وحیران ہیں) یعنی فی نفسہ جن کے وجود میں عقلاً کوئی استحالہ نہیں، مگر وجہ بہ علو شان کے وہاں تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی اور کسی کی عقل اس کی واقعی کیفیت اور شان وصف کا ادراک نہیں کرسکتی کیوں کہ اس کی دسترس سے وہ بالاتر ہے (جیسا کہ سونا، چاندی تولنے کے کانٹے سے کوئی پاگل کوہ ہمالیہ کو تولنا چاہئے) مگر فی نفسہ وہ شی اپنی شانِ مالیلق اور صفات وکیفیت کے ساتھ موجود ہو۔

خلاصہ یہ کہ اس کا وجود اور وقوع تو محال نہ ہو لیکن عقل اس کی کیفیت اور صفات کے ادراک میں حیران ہو اور وہ صرف اس لیے کہ عقل کی وہاں تک رسائی نہیں۔

دوسرے ہیں ''محالات العقول'' وہ یہ کہ عقل فی نفسہ اس چیز کے وجود اور وقوع کو محال اور ممتنع قرار دے، یہ نہیں کہ فی نفسہ اس کے وجود ووقوع کو جائز رکھ کر اس کی کیفیت وشان میں متحیر ہو، جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی تو اب اس پادری کی تلبیس واضح ہے کیوں کہ مسلمانوں کے نزدیک جو اشیاء متشابہات ہیں وہ سب کی سب من قبیل ''محارات العقول'' ہیں۔ اس لیے کہ مثلاً ''ید اللہ'' اور ''وجہ اللہ'' فی نفسہ ان کے وجود ووقوع میں کون سا استحالۂ عقلی ہے ہاں! یہ کس کیفیت اور کس شان کے ہیں اس کا کسی کی عقل ادراک نہیں کرسکتی جیسا کہ تمام صفات باری تعالیٰ ایسی ہی ہیں کیوں کہ علوشان کی وجہ سے عقل کی رسائی وہاں تک نہیں ہے، بخلاف مسئلۂ تثلیث کے، کہ وہ تو ''محالات العقول'' کے قبیل سے ہے، یعنی فی نفسہ اس کے وجود اور وقوع ہی کو عقل انسانی اجتماع نقیضین کی طرح محال وممتنع قرار دیتی ہے۔ کیوں کہ ایک کا تین ہونا یہ کس کی عقل جائز رکھ سکتی ہے اگر ناانصافی کا جنون مسلط نہ ہو (حوالہ بالا)

خالص اور بے لوث توحید کی طرف لوگوں کو رجوع کیا اور شرک جلی یا خفی کا تسمہ باقی لگا نہیں رکھا۔ اس جہالت اور ضلالت کے زمانے میں جبکہ دنیا میں خالص توحید سے بڑھ کر کوئی جرم نہ تھا، اور کلمہ توحید کی صدا سے بڑھ کر ساری دنیا میں کوئی مکروہ آواز نہ تھی۔ اور نہ ایسی صدا بلند کرنے والے سے زیادہ ان کے نزدیک کوئی شخص ان کا دشمن اور بدخواہ سمجھا جاتا تھا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لا الہ الا اللہ کی صدا بلند فرمائی، اور لوگوں کو خالص توحید کی طرف بلایا، آپ علیہ الصلوۃ والسلام کے اس اعلان سے دفعۃً پورے عرب میں تہلکہ مچ گیا، اور باطل معبودوں کی حکومت میں بھونچال آنا شروع ہوگیا اور اس کی چمک دمک سے جہالت کی تاریکیوں میں بجلی سی کوندگئی، گویا وہ ایک زور وشور کی ہوا تھی جس کے چلتے ہی شرک وبت پرستی کے باطل چھٹ گئے اور آفتاب توحید ابر کے پردے سے باہر نکل آیا، یا ابابیل رحمت تھی جس کی بوچھار نے مخلوق پرستی کے سیاہ ہاتھیوں کے پرخچے اڑادیئے اور خدا کے گھر کو اُن کی زد سے بچالیا اور کروڑہا انسانوں کے دلوں سے شرک فی الذت، شرک فی الصفات اور شرک فی العبادۃ کی ظلمتوں کو دھوڈالا۔

یہ عقیدہ درحقیقت اسلامی عقائد کا لبِ لباب، شریعت کا عطر، ایمان کی روح اور ہدایت کی زندہ تصویر ہے، اسی سے روحی مسرت اور حقیقی آرام ملتا ہے اور اسی کو چھوڑنے سے انسان قعر مذلت میں گرجاتا ہے (ماخوذ از مقالات عثمانی: ۲۹، ۴۸، ۶۱، فضل الباری ۱: ۴۲۵، ۴۲۷)

اگلی عبارت میں اسلام کے اسی روشن وبابرکت عقیدے کی دلیل بیان کی گئی ہے، ویسے تو اس پر بے شمار عقلی ونقلی دلائل قائم ہیں۔ دیکھئے! فارسی اور عربی کے اشعار میں اس حقیقت کی کتنی عمدہ ترجمانی کی گئی ہے:

هر گیاہے کہ از زمیں رُوید ☆ وحدہ لاشریک لہ گوید

وفـي كل شيءٍ له آيةٌ ☆ تدلُ على أنه واحدٌ

لیکن اس جگہ صرف ایک عقلی دلیل کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے جس کی طرف آیت شریفہ ''لـو كـان فيهما الهة الخ'' میں اشارہ ہے، تفصیل کے شائقین مقالات عثمانی اور علم الکلام: ص ۴۳ للعلامہ ادریس کاندھلویؒ وغیرہ کی مراجعت فرمائیں۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الَّذِيْنَ وَحَّدوكَ حَقَّ التوحيد وَاعلنوا به بلا خوف لومة لائم، وَاحشُرنا في زمرتهم يوم الدين امين.

قوله : يَعْنِي اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ الخ: ماقبل میں ماتن (امام نسفیؒ) نے فرمایا تھا المُحدِث للعالم هو الله اور شارحؒ نے اللہ کی تفسیر کی تھی الذات الواجب الوجود الخ سے یعنی اللہ کہتے ہیں ذات واجب الوجود کو اور ماتن کا یہ قول یعنی الواحد یہ اللہ کی صفت ہے پس اللہ کے وحدت کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ بھی ہوسکتا

ہے کہ عالم کا محدث یعنی صانع ایک ہے اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ واجب الوجود ایک ہے، حضرت شارحؒ اپنے قول ''یعنی ان صانع العالم'' سے اسی کو بیان کر رہے ہیں۔

توحید کی مشہور دلیل برہان تمانع: وَالْمَشْهُوْرُ فِیْ ذٰلِكَ:- یہاں سے شارحؒ صانع کے ایک ہونے کی مشہور دلیل ذکر کر رہے ہیں جس کو برہان تمانع کہا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ توحید کے بعض دلائل تو وہ ہیں جن سے صانع عالم کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض وہ ہیں جن سے واجب الوجود ہستی کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے، یہاں پر شارحؒ جو دلیل ذکر کر رہے ہیں وہ پہلی قسم کی ہے، لہٰذا شارحؒ کے قول **والمشهور فی ذلك**، میں ذلک کا مشارالیہ وحدتِ صانع ہے۔

بُرْهَان تمانع: برہان اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے تمام مقدمات قطعی اور یقینی ہوں اور جس سے مخاطب کو یقین حاصل ہوجائے۔ اور تمانع کے معنی مخالفت اور اختلاف کے ہیں۔ اس دلیل کا مدار چوں کہ تمانع اور اختلاف پر ہے اس لیے اس کو برہان تمانع کہتے ہیں۔

قوله: اَلْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تعَالیٰ: اس لفظ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **لو كان فيهما الخ** یہ اگرچہ صانع کے ایک ہونے کی دلیل ہے، لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے یہ برہان نہیں ہے البتہ برہان کی طرف اس میں اشارہ ہے جس کو اہل نظر مستنبط کر سکتے ہیں۔

وتقريره انه لو امكن الٰهانِ لأمكنَ بينهما تمانعٌ بان يُريد احدهما حركةَ زيد والآخرُ سكونَه لأن كلا منهما فى نفسه أمرٌ ممكن، وكذا تعلّقُ الإرادة بكل منهما فى نفسه، إذ لا تَضادَّ بين إرادتَينِ بل بين المرادَينِ، وحِينَئِذٍ إمّا ان يحصُل الأمرانِ فيجتمع الضِدّانِ، أوْلَا، فيلزم عَجزُ أحدِهما وهو أمَارَةُ الحدوثِ والإمكانِ لِمَا فيه مِنْ شائبةِ الاحتياج. فالتعددُ مستلزِمٌ لإمكان التمانُع المستلزم للمحال فيكون محالاً.

ترجمه: اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع (اختلاف) ممکن ہوگا بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک ارادہ کرے زید کی حرکت کا اور دوسرا اس کے سکون کا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے، اور اسی طرح ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فی نفسہ (ممکن ہے) اس لئے کہ کوئی تضاد (منافاۃ) نہیں ہے دو ارادوں کے درمیان، بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان (تضاد ہے) اور اس صورت میں یا تو دونوں چیزیں (حرکت وسکون) حاصل ہوں گی پس دو متضاد چیزیں جمع ہوجائیں گی،

یا (دونوں) حاصل نہیں ہوں گی، پس لازم آئیگا ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا، اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس وجہ سے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔

پس تعدد مستلزم ہے امکانِ تمانع کو جو مستلزم ہے، محال کو پس وہ محال ہوگا۔

برہان تمانع کی تقریر: قولہ وتقریرُہٗ الخ: تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ خدا ہر کس وناکس نہیں ہوسکتا، خدا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات وصفات میں ہر طرح کامل ومکمل ہو اور صفات الوہیت سے علی وجہ الکمال متصف ہو، سب سے اعلیٰ وبالا، یکتا و بے مثال ہو اور ہر قسم کے عیوب ونقائص سے پاک ہو، نہ وہ عاجز ہو نہ مغلوب، نہ کسی سے دبے اور نہ کوئی اس کے کام میں روک ٹوک کر سکے، ورنہ اس میں اور عام بندوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بندے خدا بننے سے اسی لئے محروم ہیں کہ اُن میں قسم قسم کی خامیاں اور کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔ اب اگر خدا بھی ایسا ہی مجبور وناقص ہو تو اس کو کیا حق ہے کہ ہمارا خدا بن بیٹھے؟

اس کے بعد برہانِ تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر عالم میں دو یا دو سے زیادہ خدا کا وجود ممکن ہو، تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ ایک عاجز و مجبور ہو اور دوسرا قادر ومختار؛ بلکہ لامحالہ دونوں قادر ومختار ہوں گے اور جب دونوں قادر ومختار ہوں گے تو ان میں اختلاف ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک مثلاً زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، اب دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یعنی حرکت وسکون دونوں وجود میں آئیں گے پس اجتماعِ ضدین لازم آئے گا، یا دونوں کی مراد پوری نہ ہوگی تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ پس خدا کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اجتماع ضدین اور خدا کا عاجز ہونا یہ دونوں باتیں محال ہیں اور یہ لازم آیا ہے دو یا دو سے زیادہ خدا کو ممکن کہنے سے پس خدا کا متعدد ہونا محال ہے۔

قوله: وهو أمارة الحدوث: یعنی کسی کا عاجز ہونا اس کے حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے؛ اس لئے کہ وہ اپنے ارادہ کی تکمیل میں اور اپنی مراد کو حاصل کرنے میں اس کا محتاج ہے کہ کوئی اس کے ساتھ مزاحمت نہ کرے پس اس میں احتیاج پایا گیا جو قدیم اور واجب ہونے کے منافی ہے۔

هٰذا تفصيلُ ما يقال: إنَّ أحدهما إن لم يَقدر على مخالفة الآخر لَزِم عَجزُه، وإن قَدرَ لزِم عَجزُ الآخرِ. وبما ذكرنا يندفع ما يُقال: (١) إنَّه يجوز أن يتَّفقا من غير تمانُعٍ، (٢) أو أن تكون الممانعةُ والمخالفةُ غير ممكنةٍ لاستلزامها المحال، (٣) أو أن يمتنع اجتماعُ الإرادتَينِ كإرادة الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونَهُ معاً.

ترجمہ: یہ تفصیل ہے اس بات کی جو کہی جاتی ہے کہ: بے شک ان دونوں میں سے ایک اگر قادر نہ ہو دوسرے کی مخالفت پر، تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر (ایک دوسرے کی مخالفت پر) قادر ہو، تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

اور اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی دفع ہو جاتی ہے وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ بے شک یہ (بھی) جائز ہے کہ دونوں متفق رہیں بغیر کسی اختلاف کے، یا یہ کہ ممانعت اور مخالفت ناممکن ہو اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے محال کو، یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو، جیسے ایک خدا کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا بیک وقت ارادہ کرنا (محال ہے)

برہان تمانع کی مختصر تعبیر: ھذا تفصیل الخ: برہان تمانع کی جو تقریر اوپر ذکر کی گئی وہ مفصل ہے اس کو بعض نے مختصر الفاظ میں اس طرح بھی بیان کیا ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک یا تو دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہوگا؛ یا قادر ہوگا؛ بایں طور کہ ایک جو کام کرنا چاہے دوسرا اس کو وہ کام نہ کرنے دے، پہلی صورت میں جو مخالفت پر قادر نہ ہوگا اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور دوسری صورت میں دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

برہان تمانع پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات: وبما ذکرنا یندفع الخ:- برہان تمانع پر چند اعتراضات بھی کیے جاتے ہیں شارح (علامہ تفتازانیؒ) فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی جو تقریر میں نے ذکر کی اس سے تمام اعتراضات دفع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو ان میں تمانع کا ہونا ضروری نہیں کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہمیشہ اتفاقِ رائے سے کام کریں اور ان میں اختلاف بالکل نہ ہو اور جب اختلاف نہ ہوگا تو نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ کسی کا عاجز ہونا۔ یہ اعتراض شارحؒ کی تقریر سے اس طرح دفع ہو جاتا ہے کہ شارحؒ نے اپنی تقریر میں **لوقع بینھما تمانع** نہیں کہا، بلکہ **لامکن بینھما تمانع** فرمایا ہے اور اتفاق کا جواز تمانع کے امکان کے منافی نہیں ہے، پس اس بات کے جائز ہونے سے کہ دونوں ہمیشہ اتفاقِ رائے سے کام کریں تمانع کے امکان کی نفی لازم نہیں آتی بلکہ تمانع کا امکان ہر وقت باقی رہتا ہے اور برہانِ تمانع کے تام ہونے کے لئے تمانع کا امکان کافی ہے اس کے وقوع کو ثابت کرنا ضروری نہیں۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دو خدا ہونے کی صورت میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان میں تمانع ممکن ہوگا، یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ تمانع محال ہو کیوں کہ تمانع کو ممکن کہنے سے محال لازم آتا ہے اور وہ اجتماعِ ضدین

ہے یا ایک خدا کا عاجز ہونا۔ اور سب جانتے ہیں کہ جو چیز مستلزم ہوتی ہے کسی محال کو وہ محال ہوتی ہے، پس تمانع بھی محال ہوگا۔ اس اعتراض کو شارحؒ نے دفع کیا ہے اپنے قول: "لأنّ کل منهما فی نفسه أمرٌ ممکنٌ" سے، جس کا حاصل یہ ہے کہ زید کی حرکت وسکون دونوں فی نفسہ ممکن ہیں اسی طرح ارادے کا دونوں سے تعلق بھی ممکن ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، پس یہاں پر محال لازم آنے کا سبب تمانع کا امکان نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کی وجہ تعدُّدِ الٰہ کو ممکن قرار دینا ہے لہذا یہ محال ہوگا۔

(۴) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دو خدا ہونے کی صورت میں جو یہ کہا گیا کہ ان میں تمانع ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں سے بیک وقت اس طرح کا ارادہ محال ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا بیک وقت زید کی حرکت اور اس کے سکون کا محال ہے۔

اس اعتراض کو شارحؒ نے اپنے قول "إذ لا تضادَّ بین إرادتَین" سے دفع کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ زید کی حرکت اور سکون سے متعلق دو خدا کے ارادے کو قیاس کرنا ایک خدا کے بیک وقت دونوں کا ارادہ کرنے پر صحیح نہیں ہے، کیوں کہ دو خدا ہونے کی صورت میں ارادے دو ہوں گے، ایک کا تعلق زید کی حرکت سے ہوگا اور دوسرے کا اس کے سکون سے۔ اور ایسے دو ارادوں کے زید کی حرکت اور سکون سے متعلق ہونے میں کوئی تضاد اور منافات نہیں ہے، بلکہ تضاد تو صرف دونوں کی مراد یعنی حرکت اور سکون میں ہے، برخلاف اس کے کہ ایک ہی شخص بیک وقت زید کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرے کیوں کہ یہاں ارادہ ایک ہے لہذا بیک وقت اس کا تعلق ضدَّین کے ساتھ محال ہوگا۔

برہان تمانع کی تقریر معارف القرآن (ادریسی) سے

آیت شریفہ میں جس برہان کی طرف اشارہ ہے اس کی ایک تقریر تو وہ ہے جو شارحؒ نے ذکر فرمائی اس کے علاوہ اس کی اور بھی متعدد تقریریں مختلف انداز سے کی گئی ہیں، ہم قارئین کی تسکین کے لیے ایک تقریر حضرت علامہ محمد ادریس کاندھلویؒ کی معارف القرآن سے کسی قدر اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں، تفصیل کے شائقین حضرات اصل کتاب کی مراجعت فرمائیں۔

حضرت مولانا کاندھلویؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "حق جلّ شانہ نے اس دلیل کو اس آیت میں مختصراً اور مجملاً ذکر فرمایا ہے، امام فخر الدین رازیؒ اور دیگر حضرات متکلمین نے اس دلیل کی جو تقریر فرمائی ہے ہم اس کو کسی قدر

تفصیل کے ساتھ ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو کہ آیت کریمہ کے چند الفاظ کے تحت علم اور استدلال کا دریا کیسا موجزن ہے۔"

اگر آسمان وزمین میں دو یا دو سے زیادہ خدا ہوں تو لامحالہ دونوں اسی شان کے ہوں گے جو خدا کے لئے ضروری ہے ورنہ خدا نہ ہوں گے، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عالم علوی اور سفلی کی تخلیق اور اس کی تدبیر اور اس کا انتظام دونوں خداؤں کے کلی اتفاق سے چل رہا ہے یا کبھی کبھی اختلاف بھی پیش آجاتا ہے، جو بھی صورت اختیار کی جائے محال لازم آئے گا۔

اتفاق کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ یہ عالم دونوں خداؤں کی مجموعی قوتوں اور اجتماعی قدرتوں سے پیدا ہوا ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ہر خدا مستقلاً اس عالم کا خالق اور موجد ہو۔

﴿اتفاق کی پہلی صورت﴾

پس اگر اتفاق کی پہلی صورت مراد لی جائے اور یہ کہا جائے کہ دونوں خداؤں کے اتفاق سے اور دونوں کی مجموعی قوتوں سے کارخانۂ عالم کا کام چل رہا ہے تو اس صورت میں یہ محال لازم آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی مستقل خدا نہ رہے گا۔ بلکہ دونوں کا مجموعہ مل کر خدا ہوگا۔ علحدہ علحدہ کوئی بھی خدا نہ ہوگا۔ بلکہ ایک کمیٹی مل کر خدا بنے گی اس لئے کہ اس صورت کا حاصل تو یہ ہوگا کہ ایک خدا سے کام نہیں چل سکتا تھا، اس لئے دونوں خداؤں نے مل کر عالم کا انتظام کیا پس جب کسی خدا کو بھی تنہا عالم کے انتظام پر قدرت نہ ہوئی بلکہ دوسری قوت اور قدرت کا محتاج ہوا؛ تو معلوم ہوا کہ اس کی قدرت ناقص ہے اور جس کی قدرت ناقص ہو اور انتظام میں دوسری قوت کا محتاج ہو تو وہ خدا نہیں ہوسکتا، مثلاً اگر دو شخص مل کر کسی پتھر کے لڑھکانے کا سبب بنیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر شخص کی انفرادی قوت اس پتھر کے لڑھکانے کے لئے کافی نہیں تو ایسی صورت میں ہر ایک کی قوت ناتمام اور ناکافی ہوگی اور دوسرے کی محتاج ہوگی۔ تو اگر دو خداؤں میں بھی یہی صورت فرض کی جائے تو اس صورت میں دونوں کا مجموعہ بمنزلہ ایک خدا کے قرار پائے گا تو اس صورت میں خدا کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا مرکب ہونا محال ہے کیونکہ جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ حادث اور ممکن ہوتی ہے اور خدا کا واجب الوجود ہونا عقلاً ضروری ہے۔

﴿اتفاق کی دوسری صورت﴾

اور دو خداؤں میں اتفاق کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہر خدا اپنی ایجاد اور تاثیر میں مستقل ہو اور دونوں کے

ارادے سے یہ عالم وجود میں آیا ہوا اور ہر خدا کی قدرت اور تاثیر کو مستقلاً اس کے وجود میں دخل ہو تو یہ صورت بھی محال ہے؛ اس لئے کہ اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ ایک مقدور پر دو مستقل قدرتوں کا توارُد و اجتماع لازم آئے گا اور شئی واحد دو مستقل علتوں کی معلول بن جائے گی۔ اور عقلاً یہ امر محال ہے کہ ایک شئی کی دو علتِ تامہ ہوں ایک علت تامہ کے بعد دوسری علت تامہ فالتو ہے اور ایک قدرت کاملہ کے بعد دوسری قدرت کاملہ بیکار ہے ایک مقدور کا دو مستقل قادروں سے وقوع اور حصول عقلاً محال ہے؛ کیوں کہ جب ایک شئی ایک خالق مستقل کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آ گئی تو یہ امر محال ہے کہ اب وہی شئی بعینہ دوسرے خالق کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آئے، جو شئی ایک خدا کے ارادے سے وجود میں آ چکی تو دوسرا خدا اس کو کیسے موجود کرے گا؟ موجود، کو موجود کرنا تحصیل حاصل ہے۔ ایجاد تو معدوم چیز کی ہوتی ہے۔ موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے جو بلاشبہ محال ہے۔

اور اگر بفرض محال یہ مان لیا جائے کہ یہ عالم دو یا تین خداؤں کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آیا ہے اور ہر خدا اپنی ایجاد اور تاثیر میں مستقل ہے تو لازم آئے گا کہ عالم دو وجود کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ ایجاد کے معنی وجود عطا کرنے کے ہیں؛ پس اگر یہ عالم دو خداؤں کی ایجاد سے وجود میں آیا ہے اور ہر خدا نے اپنے پاس سے اس کو وجود عطا کیا، تو لامحالہ اس عالم کے پاس دو وجود ہونے چاہئیں؛ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ عالم صرف ایک ہی وجود کے ساتھ موصوف اور موجود ہے اور عالم کا ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا بدیہی اور مسلم ہے۔ دنیا میں کوئی عاقل عالم کے لئے دو وجود یا تین وجود کا قائل نہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس عالم کو ایک ہی ظرف سے وجود عطا ہوا ہے اور اس کا موجد یعنی وجود دہندہ ایک ہی خدا ہے ورنہ اگر اس کو دو خدا کی طرف سے وجود ملتا تو اس کے پاس دو وجود ہوتے۔ مثلاً اگر کسی شخص کو دو آدمی علحدہ علحدہ ایک ایک روپیہ دیں تو اس کے پاس دو روپے ہونے چاہئیں۔ عقلاً یہ بات سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ ایک فقیر کو دو آدمیوں نے علحدہ علحدہ روپیہ دیا؛ لیکن وہ دو روپے جب اس کی جیب میں پہنچے تو ایک روپیہ بن گئے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس عالم کا خالق و موجد ایک ہی ہے جس نے اس عالم کو وجود کا یہ خلعت عطا کیا ہے۔

اختلاف کی صورتیں: اگر دو معبودوں میں کبھی کبھی اختلاف بھی ہو جاتا ہے تو لامحالہ اس صورت میں دونوں میں مقابلہ ہوگا۔ ایک خدا کچھ چاہے گا اور دوسرا اس کے خلاف چاہے گا۔ ایک خدا کسی شئی کا ہونا چاہے گا اور دوسرا اس کا نہ ہونا چاہے گا تو یہ صورت خدائی میں رسہ کشی اور زور آزمائی کی ہوگی۔ پس جب دو خداؤں میں اختلاف اور مقابلہ ہوگا تو عقلاً تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

پہلی صورت: پہلی صورت یہ ہے کہ مقابلے میں دونوں برابر ہوں گے یعنی دونوں خداؤں کی مراد پوری ہوگی، تو اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ ایک ہی وقت میں زید کا پیدا ہونا اور پیدا نہ ہونا، یا ایک ہی وقت میں زید کا حرکت کرنا اور نہ کرنا اجتماع نقیضین ہے جو بالاتفاق محال ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ وقت واحد میں زید زندہ (موجود) بھی ہو اور اسی وقت مردہ (معدوم) بھی۔ اور ایک ہی وقت میں زید متحرک بھی ہو اور ساکن بھی۔

دوسری صورت: اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقابلے میں ایک خدا کا چاہا تو پورا ہو۔ اور دوسرے خدا کا چاہا پورا نہ ہو؛ تو اس صورت میں ایک خدا تو اپنے ارادہ میں غالب ہوگا اور دوسرا مغلوب، سو جو مغلوب ہو وہ خدا نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ جو مغلوب ہوگا وہ عاجز ہوگا۔ اور عاجز خدا اور واجب الوجود نہیں ہوسکتا۔ خدا وہ ہے کہ جو قاہر اور سب پر غالب ہو؛ لہٰذا مقابلے کی اس صورت میں ایک خدا ہوگا اور دوسرا خدا نہ ہوگا۔

تیسری صورت: اور دو خداؤں میں مقابلے کی تیسری صورت یہ ہے کہ کسی کی بھی مراد پوری نہ ہو، تو اس صورت میں اول تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو بالاتفاق عقلاً محال ہے، دوم یہ کہ دونوں خداؤں میں سے کوئی خدا نہ رہے گا؛ اس لئے کہ دونوں اپنے ارادے میں عاجز ہیں۔ پس جب دو یا چند معبود ماننے کی صورت میں محال لازم آتا ہے؛ تو ثابت ہوگیا کہ عالم علوی اور سفلی سب کا خدا ایک ہی ہے۔

اب بحمدہ تعالیٰ اس تقریر سے یہ شبہ دور ہوگیا کہ ممکن ہے کہ آسمان اور زمین میں کئی خدا ہوں اور سب باہم متفق ہوں اور کارخانۂ عالم سب کے اتفاق سے چل رہا ہو- جیسا کہ جمہوری سلطنتوں میں ہوتا ہے- تو ایسی صورت میں نظام عالم میں کوئی فساد لازم نہ آئے گا؛ کیوں کہ الوہیت میں جمہوریت نہیں چلتی، الوہیت میں یہ صورت ناممکن اور محال ہے کہ ایک ہی چیز پر دو مستقل اور کامل قدرتیں جمع ہوں۔ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ایک خدا کی انفرادی قدرت اس شی کے وجود کے لئے کافی نہیں، ایسی صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی خدا نہ ہوگا، اور اگر یہ کہا جائے کہ ایک کی قدرت اشیاء کے ایجاد کے لئے کافی ہے تو دوسرا بے کار ہوگا اور خدا نہ رہے گا، وہ خدا ہی کیا ہوا جس کی قدرت کے بغیر کوئی چیز پیدا ہوسکتی ہو، یہ بارگاہ الوہیت ہے، کوئی کارخانۂ صنعت وحرفت نہیں کہ دو آدمیوں کی شرکت سے چل سکے۔

خلاصہ کلام: اگر دو خدا ہوتے تو ان میں اختلاف وتزاحم ضرور ہوتا کیوں کہ عقلاً یہ بات محال ہے کہ دو مؤثر تام القدرۃ والاختیار کی دو مستقل قدرتوں سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے آثار ظاہر ہوں، یا دونوں ایک ہی تدبیر پر بالکلیہ

اور بہ ہمہ وجوہ متفق ہوجائیں اور ایک دوسرے کی کسی وقت کسی امر میں ذرہ برابر بھی مخالفت نہ کریں، اس لیے کہ خدا کے لیے کمال کبریائی اور انتہائی قہر وغلبہ اور فوقیت لازم ہے جو دو خداؤں میں صلح واتفاق کے بالکل منافی ہے۔

نیز جب دو خدا ہوں گے اور دونوں مستقل بالذات اور واجب الوجود ہوں گے تو لامحالہ ہر ایک کی صفات اور ہر ایک کا علم وقدرت اور ارادہ واختیار دوسرے سے مختلف ہوگا؛ اس لیے کہ دو ہونے کے لیے باہم تمایز وامتیاز ضروری ہے ورنہ دو نہیں رہیں گے؛ بلکہ ایک ہوجائیں گے۔ اور جب دونوں صفات میں مختلف ہوں گے تو لامحالہ دونوں کے افعال اور تدبیر وتصرف میں بھی اختلاف وتنازع اور تزاحم ہوگا۔ اور اس باہمی تنازع واختلاف کی وجہ سے یا تو عالم سرے سے وجود ہی میں نہ آتا، یا اس کا نظام درہم برہم ہوجاتا (۱)؛ کیوں کہ دو قادر مطلق کا ہر ارادہ اور ہر فعل میں بالکل متفق ہونا عقلاً ناممکن ہے اور دنیا کے دو حاکم اور فرمارو جو بعض مرتبہ انتظامی امور میں اتفاق کرلیتے ہیں وہ بدرجہ مجبوری ہوتا ہے، وقتی ضرورت ومصلحت ان کو اتفاق پر مجبور کردیتی ہے جس سے ان کا عجز ثابت ہوتا ہے، اور اپنے عجز پر پردہ ڈالنے کے لیے آپس میں سمجھوتہ کرلیتے ہیں تاکہ دونوں کی عزت وآبرو باقی رہے، سو یہ امر بارگاہ الوہیت میں ناممکن ہے (معارف القرآن ادریسی ج۴: ۶۱۹ تا ۶۲۴، پارہ: ۱۷، سورۃ الانبیاء: ۲۲)

واعلم أنّ قوله تعالىٰ: "لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللّٰهُ لَفَسَدَتا" حجة إقناعيةٌ و الملازَمَةُ عاديّةٌ على ماهو اللائقُ بالخَطابيّاتِ فإن العادةَ جارية بوجود التَّمانُعِ و التغالُبِ عند تَعدُّدِ الحاكِمِ على ما أُشيرَ إليه بقوله تعالى: "ولَعَلَا بعضُهم على بعضٍ".

ترجمہ: اور تو جان کہ بے شک اللہ تعالیٰ کا قول "لو كان فيهما آلهةٌ الخ (الانبیاء: ۲۲)" ظنی دلیل ہے اور ملازمت (یعنی شرط وجزا میں لزوم) عادی ہے اس بنا پر کہ یہی مناسب ہے خطابیات کے، اس لئے کہ عادتِ الٰہیہ (یا عادتِ انسانیہ) جاری ہے تمانع اور تغالب کے پائے جانے کے ساتھ حاکم کے متعدد ہونے کے وقت، اس بنا پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "ولعلا بعضُهم على بعض" (المؤمنون ۹۱) میں

لغات: آلهة: مفرد إله: معبود، إقناعية: اطمینان بخش، قابل تسلیم، حجّةٌ إقناعيّةٌ: قابل تسلیم اور اطمینان بخش دلیل، وہ دلیل جس سے عام لوگوں کو اطمینان وتسلی ہوجائے، جس کو وہ تسلیم کرلیں اور انکار نہ کرسکیں، مراد قیاسِ خطابی ہے، الإقناعي يطلق على القياس الخطابي (کشاف: ۲/۷، ۴/۳، ۵۴۲) کیوں کہ عام لوگوں کے لیے زیادہ

(۱) اشارہ اس طرف ہے کہ "لفسدتا" میں فساد سے دو معنی مراد ہو سکتے ہیں: فساد بمعنی: خراب ہونا اور بگڑنا، یا فساد بمعنی: عدم وجود، یعنی عالم سرے سے پیدا ہی نہ ہوتا، علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: المراد بالفساد: البطلان و الاضمحلال، أو عدم التكون. (روح المعانی الجزء: ۱۷/۳۷)

مفید اور تسلی بخش یہی قیاس ہوتا ہے اور اس قیاس سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے نہ کہ کامل یقین، اس بنا پر حجت اقناعیہ کو حجت ظنیہ (ظنی دلیل) بھی کہتے ہیں۔ الــمـلازمة: دائمی وابستگی، مصاحبت ومعیت، دو چیزوں کا ہمیشہ ساتھ ساتھ رہنا۔ عادیّة: عادت اور معمول کے مطابق۔ الـخَطابیات: مفرد: خطابِیة (بفتح الخاء): یہ وہ قیاس اور طرزِ استدلال ہے جو مقدمات مقبولہ سے یا ایسے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جس کے بارے میں غالب گمان صحت کا ہوتا ہے۔ یہ خُطابت سے ہے جس کے معنی تقریر کرنے اور خطبہ دینے کے ہیں۔ مقررین ووا عظین اس طرزِ استدلال کو زیادہ اپناتے ہیں اس لیے اس کا یہ نام رکھدیا گیا ہے۔ والغرض منه ترغیب الناس فیما ینفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما یفعله الخطباء والوعاظ (کشاف: ۲/۷): التمانع: ایک دوسرے کو روکنا، التغالب: ایک دوسرے پر غالب آنے کی کوشش کرنا۔

آیت شریفہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے حجت اقناعیہ ہے: **قوله واعلم ان قوله تعالىٰ**: آیت کریمہ لـو كـان فیهـمـا الخ: میں جس برہان کی طرف اشارہ تھا اس کی تقریر سے فارغ ہونے بعد اب شارح (علامہ تفتازانیؒ) اس آیت کریمہ کے بارے میں بیان کررہے ہیں کہ خود یہ آیت کس قسم کی دلیل ہے، قطعی دلیل ہے یا ظنی؟

شارحؒ کے کلام کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ "لو" کبھی آتا ہے تالی یعنی جزاء کے انتفاء سے مقدم یعنی شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے، جیسے: کوئی کہے "لـو كـانـت الشمس طالعةً لكان النهار مـوجـوداً" اگر سورج طلوع ہوتا تو دن موجود ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سورج ابھی نہیں نکلا ہے کیونکہ دن موجود نہیں ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ میں اللہ پاک نے فرمایا کہ: "اگر زمین وآسمان میں اللہ کے سوا متعدد معبود ہوتے تو زمین وآسمان ٹوٹ پھوٹ کر خراب اور درہم برہم ہوجاتے"۔

یعنی اگر آسمان وزمین میں چند خدا ان کے مدبر اور ان میں متصرف ہوتے اور سب کے سب فی الحقیقت صفات الوہیت کے ساتھ علی وجہ الکمال والتمام موصوف ہوتے اور کمالِ قدرت واختیار کے ساتھ ان میں تصرف کرتے تو ان کے باہمی اختلاف اور کشمکش سے بلاشبہ دونوں خراب اور برباد ہوجاتے یعنی عالم کا جو نظام دکھائی دیتا ہے وہ سب درہم برہم ہوجاتا کیوں کہ جب حاکم متعدد ہوں گے تو لامحالہ رایوں میں تمانع اور تنازع پیش آئے گا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نظامِ مملکت تباہ ہوجائے گا۔

لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم کی تخلیق پر ہزاروں سال گذر جانے کے باوجود آج بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا

روزِ اول میں تھا، آسمان اور زمین اپنی اپنی جگہ قائم ہیں اور دونوں کے نظام میں کوئی فساد اور خلل نظر نہیں آتا، آفتاب وماہتاب کا طلوع وغروب، لیل ونہار کی آمد ورفت، سردی وگرمی کا اپنے اپنے وقت پر ظہور۔ اور آسمان سے بارشوں کا برسنا اور زمین سے روئیدگی اور پھولوں اور غلوں کا پیدا ہونا ابتداء آفرنیش سے حسب دستور جاری ہے اور سارا کارخانہ عالم ایک ہی طریقہ اور ایک ہی وتیرہ پر چل رہا ہے۔ کہیں سرِ مو کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تمام عالم کا مدبّر اور متصرف صرف اللہ معبود برحق ہے جس کے حکم سے یہ سارا کارخانہ چل رہا ہے کسی دوسرے کے ارادے اور تصرف کو ذرہ برابر اس میں دخل نہیں۔ تو اس آیت میں جزا کے انتفاء سے شرط یعنی تعددِ اِلٰہ کے انتفاء پر استدلال کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تعدد الٰہ مستلزم ہے فسادِ عالم کو، اور فساد عالم منتفی ہے تو نتیجہ نکلا کہ تعدد الٰہ بھی منتفی ہے پس اللہ کی وحدانیت ثابت ہوگئی۔

اب شارحؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعدد الٰہ کے بطلان پر قطعی دلیل نہیں ہے جس کو برہان کہتے ہیں بلکہ حجت اقناعیہ ہے۔ حجتِ اقناعیہ کہتے ہیں ظنی دلیل کو جس سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقین۔ اور ظنی دلیل کو حجت اقناعیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو لوگ براہین کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور اس سے ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے۔

فائدہ: شارحؒ نے جو فرمایا کہ یہ حجت اقناعیہ یعنی ظنیہ ہے بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے، لیکن محققین نے شارح ہی کی تائید وتصویب کی ہے، پس راجح بات وہی ہے جو شارحؒ نے بیان کی کہ آیت کریمہ اپنے ظاہری منطوق ومدلول کے اعتبار سے حجت اقناعیہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس میں اشارہ ہے برہان کی طرف جس کی تقریر اوپر گذر چکی۔ **قَالَ العلامة الکشمیریؒ: إِنَّ مااختاره التفتازانیؒ فی قوله تعالیٰ (لو کان فیهما الهة) أنه خطابة ولیس ببرهان هو الصواب، ومن أراد أن یُقَلِّبَهُ فی قوالب البراهین فَقَدْ أحسن ایضا إلا أنا لا نُسَمِّیه تفسیرا** (فیض الباری ص ۲۶۱ ج ۴) اور حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں: لو کان فیهما الخ میں استدلال عادی ہے اور استدلال عقلی کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل علم کلام میں ہے۔ (بیان القرآن پارہ ۱۷، رکوع ۲)

محققین کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید میں قیاسِ برہانی جہاں کہیں بھی ہے وہ مشہوراتِ مسلمہ کے ضمن میں اور سادہ اسلوب کی تہ میں، نہ کہ صراحۃً، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

واختار سبحانه وتعالیٰ فی ایات المخاصمة إلزام الخصم بالمشهورات المسلّمة

والخطابیات النافعة لا تنقیح البراهین علی طریق المنطقیین (الفوز الکبیر:۱۸) اور اس کی کئی وجوہ ہیں:

ایک وجہ یہ ہے کہ سادہ اور واضح ترین طرزِ کلام پر جس کو قدرت ہوتی ہے وہ ایسے غامض اور دقیق انداز کو نہیں اختیار کرتا جسے خواص ہی سمجھ سکیں۔

دوسری وجہ: استدلال برہانی کا رائج اسلوب نیا اور مناطقہ کی ایجاد ہے، اور بلغاء کے طور وطریق سے مختلف ہے۔

تیسری وجہ: براہین کا استعمال استحالہ اور وجوب جیسے مسائل میں کیا جاتا ہے، نہ کہ حسن وقبح اور نفع وضرر اور خیر وشر کے اندر جب کہ قرآن کریم کا موضوع بحث اسی طرح کی چیزیں ہیں۔

اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

بقول علامہ تفتازانیؒ: اس آیت میں جس حجت اور برہان کا ذکر ہے وہ اقناعی ہے اور شرط وجزاء کے درمیان لزوم عادی ہے عقلی اور قطعی نہیں، جیسا کہ بولتے ہیں کہ دو بادشاہ ایک اقلیم میں نہیں سما سکتے اور دو تلواریں ایک نیام میں نہیں سما سکتیں، اور امام غزالیؒ اور امام رازیؒ اور دیگر حضرات متکلمین کی رائے یہ ہے کہ یہ برہان قطعی ہے۔ حضرات اہل علم اس برہان کے قطعی یا اقناعی ہونے کی تفصیل کے لئے دیکھیں۔ الاتحاف شرح احیاء العلوم ج ۲ ص ۱۲۷ تا ۱۳۵، (معارف القرآن ادریسی ج ۴: ۶۱۸)

حجت اقناعیہ ہونے کی وجہ: قوله: والملازمة عادیّة الخ: یہ آیت کریمہ کے حجت اقناعیہ ہونے کی وجہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قطعی دلیل ہونے کے لیے مقدم وتالی یعنی شرط وجزاء میں لزوم کا قطعی اور یقینی ہونا ضروری ہے اور یہاں یعنی آیت کریمہ کے مقدم وتالی یعنی تعدُّ دالٰہ اور فساد میں لزوم عادی ہے نہ کہ قطعی۔

لزوم عادی: لزوم کہتے ہیں ایک شی کے دوسری شی کے ساتھ ساتھ پائے جانے اور ایک کا دوسرے سے تخلّف نہ ہونے کو، اور عادی عادت کی طرف منسوب ہے۔ عادت کہتے ہیں اس فعل کو جو کسی سے بکثرت صادر ہو یہاں تک کہ عقل اس کے خلاف کو مستبعد اور تعجب خیز سمجھنے لگے، جیسے آگ سے جلانے کا صدور اور زہر کھانے سے موت کا وقوع بکثرت ہوتا رہتا ہے اور ان میں تخلف کو بایں طور کہ آگ لگے اور جلے نہیں یا کوئی زہر کھائے اور مرے نہیں، عقل مستبعد سمجھتی ہے۔

اور لزوم عادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی شی ہمیشہ دوسری شی کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہو اور دونوں میں کبھی انفکاک اور جدائیگی نہ ہوتی ہو جس کی وجہ سے عقل ان میں انفکاک کو مستبعد سمجھتی ہو لیکن انفکاک کے محال ہونے پر کوئی عقلی یا نقلی دلیل قائم نہ ہو، جیسے زہر کھانے سے موت کا اور آگ سے احراق کا انفکاک نہیں ہوتا؛ اس

لیے عقل اس کو مستبعد سمجھتی ہے لیکن ان میں انفکاک کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ آگ لگے اور جلے نہیں یا زہر کھائے اور مرے نہیں۔ پس زہر کھانے اور موت میں اسی طرح آگ اور احراق میں لزوم عادی ہے۔

لزوم قطعی: اور لزوم قطعی یہ ہے کہ ایک شی کے دوسری شی کے ساتھ پائے جانے کو عقل یا نقل ضروری قرار دے اور دونوں میں انفکاک محال ہو۔ جیسے چار میں اور زوجیت (جفت ہونے) میں اسی طرح دو میں اور نصف الاربع (چار کا آدھا) ہونے میں لزوم قطعی ہے چار سے زوجیت کا اور دو سے نصف الاربع ہونے کا انفکاک نہیں ہو سکتا، عقل اس کو محال قرار دیتی ہے۔

پس شارح کے قول ''الملازمة عادية'' کا مطلب یہ ہے کہ تعدُّدِ الٰہ اور فساد میں انفکاک محال نہیں ہے لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ تعدد الٰہ ہو اور فساد نہ ہو، اتفاق کے جائز اور ممکن ہونے کی وجہ سے، پس فساد کا نہ ہونا تعدد الٰہ کے بطلان پر قطعی دلیل نہیں ہے۔

قوله: على ماهو اللائق: اس بناء پر کہ یہی لائق ہے خطابیات کے۔ خطابیات جمع ہے خطابیہ کی جس کے معنی قیاس خطابی کے ہیں۔ اور قیاس خطابی اس دلیل کو کہتے ہیں جو یا تو ایسے مقدمات سے مرکب ہوتی ہے جو لوگوں میں مقبول ہوتے ہیں اور عام لوگ ان کو تسلیم کرتے ہیں، اس بنا پر کہ وہ ایسے حضرات سے مستفاد و ماخوذ ہوتے ہیں جن کے ساتھ حسن ظن اور اچھا اعتقاد ہوتا ہے، جیسے اولیاء کرام، علماء اور حکماء وغیرہ۔ یا ایسے مقدمات سے مرکب ہوتی ہے جن کے بارے میں غالب گمان صحت کا ہوتا ہے، جیسے وہ باتیں جو تجربے یا حدس (دانائی و فراست اور کسی چیز کو جلد سمجھنے کی صلاحیت) سے حاصل ہوتی ہیں، یا جو شہرت و تواتر کے ذریعہ معلوم ہوتی ہیں بشرطیکہ وہ جزم (یقین) کے درجے کو نہ پہنچی ہوں۔

خطاب کے معنی وعظ و تقریر کے ہیں، چوں کہ عام لوگوں کے لئے یہ قیاس زیادہ نافع ہوتا ہے بہ نسبت برہان کے، اس کے ذریعہ لوگوں کو ایسے کاموں پر بہ سہولت آمادہ کیا جا سکتا ہے جن میں دنیا و آخرت کا نفع ہو، اور ان چیزوں سے بچایا جا سکتا ہے جو دین و دنیا میں مضر ہو، اس لئے خطباء اور واعظین اپنے خطبوں اور وعظوں میں اس قیاس سے زیادہ کام لیتے ہیں اسی بنا پر اس کو قیاس خطابی کہتے ہیں (۱)

(۱) الخطابة: وهو مؤلف من المقبولات الماخوذة ممن يُحسن الظنُّ فيه كالأولياء والحُكماء، أو من المظنونات التى يحكم بها بسببِ الرجحان ويدخل فيها التجربيات والحدسيات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم، والغرض تحصيل احكام نافعةٍ أو ضارّةٍ في المعاش والمعاد كما يفعله الخُطَباء والوُعّاظ. (سلم العلوم:۱۶۵)(۱)

﴿آیت کریمہ کا حجت اقناعیہ ہونا خوبی کی بات ہے﴾

شارح کی یہ عبارت (علی ما ھوا اللائق الخ) ایک وہم کا ازالہ اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ شارحؒ نے جب یہ فرمایا: ''ھذہ حجۃ اقناعیۃ و الملازمۃ عادیۃ'' تو اس سے کسی کو وہم ہو سکتا تھا کہ یہ بات تو کتاب اللہ کے لئے خوبی کی نہیں، اس کے شایانِ شان تو یہ تھا کہ شرط و جزا میں لزوم قطعی ہوتا اور یہ آیت حجت قطعیہ ہوتی۔ اسی طرح کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالی برہان یعنی قطعی دلیل پیش کرنے پر بھی قادر تھے پھر ظنی دلیل کیوں بیان فرمائی؟

پس یہ عبارت اسی کا جواب ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن شریف کے مخاطب سبھی لوگ ہیں اور وہ اپنے دلائل سے عام لوگوں کو مطمئن کرنا اور ان سے اپنی بات منوانا چاہتا ہے۔ اور جن دلائل سے مقصود عام لوگوں کو مطمئن کرنا اور ان سے اپنی بات منوانا ہو تو ان کا مقدماتِ عادیہ (یعنی وہ مقدمات جن میں لزوم عادی ہوتا ہے) سے مرکب ہونا ہی مناسب ہے، کیوں کہ مقدماتِ عادیہ لوگوں میں مشہور و مقبول ہوتے ہیں اور عام لوگوں کے ذہن ودماغ ان سے پوری طرح مانوس وآشنا ہوتے ہیں اس لیے وہ ان کو جلدی قبول کر لیتے ہیں اور انکار پر کوئی جرأت نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ لزوم کا عادی ہونا اور دلیل کا ظنی ہونا کتاب مقدس کے لیے عیب نہیں، بلکہ خوبی کی بات ہے کیوں کہ یہ سارے انسانوں کی ہدایت اور ان کے قلبی وروحانی امراض کے ازالہ کے لئے نازل کی گئی ہے، اس کے مخاطب عالم، جاہل، شہری، دیہاتی، مرد، عورت سبھی قسم کے لوگ ہیں اگر اس میں براہین کا استعمال کیا جاتا تو عام لوگ اس سے منتفع نہیں ہو سکتے تھے بلکہ خدا کی یہ کتاب ان کے لئے معمہّ اور چیستاں بن کر رہ جاتی، جس طرح طبیب جسمانی اگر مریض کی قوت واستعداد کا لحاظ کئے بغیر دوا پلائے تو وہ دوا مفید نہیں ہو سکتی بلکہ بسا اوقات مضر ثابت ہوگی۔

لیکن قرآن مقدس کا یہ بھی بڑا کمال بلکہ معجزہ ہے کہ جہاں اس کا ظاہر سادہ اور عام فہم ہے وہیں اس کا باطن براہین سے بھی معمور ہے اور یہ صحیفہ ربانی اسلوب خطابی اور استدلال برہانی دونوں کا ایسا لطیف اور حسین سنگم ہے کہ عوام وخواص دونوں اس سے اپنی اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں اور یقین حاصل کر سکتے ہیں۔

سبحان اللہ کلامِ الٰہی کی جامعیت کا کیا کہنا! عقلی حیثیت سے دیکھو تو حکمتوں سے پُر، صوفیانہ نظر سے دیکھو تو

آدمی کو متحیر کردے، لطائف و نکات کی رو سے دیکھو تو عجائب وغرائب سے لبریز، اور دیگر فنون کی حیثیت سے دیکھو تو آدمی معتقد و گرویدہ بن جائے، گویا ہر خوبی سے آراستہ اور ہر حیثیت سے کامل و مکمل اور ہر شخص کی تسلی کا پورا سامان، اور واقعی اس شعر کا مصداق ہے، شعر:

بہار عالم حسنش دل و جان تازہ میدارد ☆ برنگ اصحاب صورت را بہ بو اصحاب معنی را

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ کے کلام کی شرح کرتے ہوئے مولانا خورشید انور صاحب فیض آبادی رقم طراز ہیں: کلام ربانی کا ایک نادر پہلو یہ بھی ہے کہ وہ بظاہر سادہ و بے تکلف ہے۔ لیکن درحقیقت علمی لطائف اور فنی نکات کا عظیم گلدستہ ہے۔ اس میں جہاں عرب کے ناخواندہ اور ادب عربی کی اصطلاحات سے ناواقف عوام کی رعایت ہے وہیں معانی، بیان اور بدیع کی دقیق و علمی اصطلاحات سے واقف طبقۂ خاص کے لیے بھی دلچسپی کا بھرپور سامان موجود ہے، گویا بیک وقت دو متضاد تقاضوں اور خواہشات کی رعایت کی گئی ہے، جس کی نزاکت و پیچیدگی کا اندازہ زبان اور بیان سے دلچسپی رکھنے والوں کو خوب ہے۔ ظاہر ہے کہ ''وحی رحمانی'' کا یہ پہلو جس کی نظر میں بھی ہوگا وہ اس کی اعلیٰ ترین بلاغت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ اور جتنی گہری نظر ڈالے گا قرآن کا حسن اتنا ہی زیادہ نکھر کر اس کے سامنے آئے گا، شعر:

يزيدك وجهُهٗ حُسناً ☆ إذا ما زِدتَهٗ نظرًا

زپائے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم ☆ کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجا است

(الفوز العظیم شرح الفوز الکبیر: ۱۹۹)

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو منقولات میں یگانہ روزگار ہونے کے ساتھ معقولات اور فنون بلاغہ میں بھی منفرد اور بے مثال تھے، فرماتے ہیں: اعلم انه قد تتحدث بعض النفوس أنه لو كان القرآن على شاكلة البراهين المنطقية مُكَرِّدةً منعكسة لزعمونه زيناً للقرآن ولا يدرون ان ذلك شينا له فانه طريق الفلسفة المجهولة المستحدثة والقرآن نزل بِجِوار عرب العرباء وهم لا يتكلمون فيما بينهم الا بالخطابة فلو كان القرآن نزل على أمانيهم لَعَجِزَ عن فهمه اكثر الناس ولانسدّ عليهم باب الهداية، نعم تتضمّن تلك الخطابة براهين قاهرة على دَعاويه فلو أراد أحد أن يستنبطها منه لفعلَ. وانما يذوق ما قلنا من كان له يد في فنون البلاغة ومن كان ارتاض بالفنون العقلية فانه يشمئز منه ويمل (فيض الباري: ۲۶۱/۴)

شاہ صاحبؒ دوسری جگہ فرماتے ہیں: واعلم أنه لا يليق بالقرآن صورة البرهان، فانه جرى على طريق الخطابة بخلاف طريق المخلوق، فليس فيه إلا الخطابة، وأما البرهان فطريق مستحدث، خارج عن طور كلام البلغاء ومخاطباتهم؛ نعم يكون سطحه خطابة، وباطنه برهانا، فاذا فررعاد إلى البرهان يسطع "يكاد سَنابرقه يَذْهب بالأبصار" وراجع "الشفا" فانه قال: إن البرهان إنما يتأتى في الاستحالة والوجوب، أما في الحسن والقبح، والنفع والضرر، فلا يتأتى فيه إلا الخطابة (فيض الباري: ۴۵۸/۳)۔

تعدد الٰہ اور فساد میں لزوم عادی ہونے کی دلیل: **قولہ : فان العادة الخ:** یہ علت ہے تعدد الٰہ اور فساد میں لزوم کے عادی ہونے کی جس کی تفصیل یہ ہے کہ انسانوں کی یا اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے یعنی ہمیشہ سے چلی آرہی ہے کہ جب کسی ملک یا صوبے کے متعدد حاکم اور ذمہ دار ہوجاتے ہیں تو چند ہی روز میں ان میں اختلاف شروع ہوجاتا ہے اور رفتہ رفتہ جنگ وجدال اور ایک دوسرے کو مغلوب کرنے کی اسکیمیں بننے لگتی ہیں۔ پھر باقاعدہ لڑائی شروع ہوجاتی ہے اور اس کی آگ میں سارا ملک جل کر تباہ و برباد ہوجاتا ہے، تو اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمین وآسمان کا نظام بھی اگر دو خدا کے ہاتھ میں ہوتا تو وہاں بھی یہی صورت ہوتی اور یہ عالم باقی نہیں رہتا۔ جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ پاک کے اس قول میں: ''وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ'' پوری آیت اس طرح ہے: مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ (المومنون:۹۱)۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے کسی کو اولاد قرار نہیں دیا

=اورشیخ کمال الدین محمد بن محمد الشهير بابن ابی شريف قدسی متوفی سنہ ۹۰۵ھ مسایرہ کی شرح میں لکھتے ہیں:

وقد كفر بعضهم الشارح سعد الدين التفتازالى بما قال: ان الآية حجة إقناعية وأجاب عنه تلميذه العلامة المحقق علاء الدين محمد بن محمد البخارى قدس الله سرهما مارأيت ان أسوقه لاشتماله على فوائد.

إن الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلب. والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضُعفِها كان إفساده اكثر من إصلاحه كذلك الارشاد بالأدِلّة الى الهداية اذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالادلة اكثر من إصلاحها وحينئذٍ يجب ان لا يكون طريق الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة.

فالمُومِن المُصَدِّق سماعا وتقليدا لا ينبغى أن تُحَرك عقيدته بتحرير الأدلة . والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المُصِرّعلى الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفعه السيف والسنان والشّاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى أن يتلطف فى معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدِلّة اليقينية البرهانية لِقصور عقولهم عن إدراكها لان الاهتداءَ بنور العقل المُجَرّد عن الامور العادية لا يخص الله تعالىٰ به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضُرّهم الأدلة القطعية كماتضُرّ رياح الورد بالجعل، واما الفطن الذى لا يقنعه الدليل الخطابى فتجب المحاجّة معه بالدليل القطعى.

إذا تمهَّد هذا فنقول: لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وأن القرآن العظيم مشتمل على الأدِلّة القطعية البرهانية التى لا يعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى رحمه الله فى عدة ايات، وعلى الأدلّة الخطابية النافعة مع العامة بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالىٰ: ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلّا فى كتابٍ مُبين ، وقد إشتمل عليهما عبارةً وإشارةً قوله تعالىٰ لو كان فيهما الهة الخ (كتاب المسامرة: ۲۹ و ۳۰)

اور اس کے ساتھ کوئی اور معبود بھی نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا، جیسا کہ دنیا کا حاکم اپنی رعایا کو لے کر علاحدہ ہو جاتا ہے اور دوسرے کی مخلوق اور ملک پر قبضہ کرنے کے لیے ہر ایک اپنی جمعیت اور لشکر فراہم کر کے دوسرے پر چڑھائی کر دیتا جیسا کہ دنیا کے حکام کیا کرتے ہیں پھر عالم کا مستحکم نظام درہم برہم ہو جاتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعدد حکام کے وقت اختلاف رائے اور فساد کا ہونا عادت ہے یعنی ایسا ہمیشہ سے ہوتا چلا آرہا ہے اس لیے عقل اس کے خلاف کو مستبعد سمجھتی ہے، لیکن عقلاً تعدد حکام کے لئے اختلاف اور فساد ضروری نہیں ہے لہذا دونوں میں انفکاک ہوسکتا ہے، پس لزوم قطعی اور یقینی نہیں ہوا۔ جس طرح آگ لگنے سے جل جانا اور زہر کھانے سے مرجانا عادت ہے یعنی ہمیشہ سے ہوتا آرہا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا گیا اس لئے عقل آگ سے احراق اور زہر کھانے سے موت کے تخلف وانفکاک کو مستبعد سمجھتی ہے لیکن عقلاً اس کو محال نہیں کہہ سکتے۔ (۱)

---

(۱) **تنبیہ:** بعض مفسرین نے پوری آیت شریفہ کو ایک دلیل قرار دیا ہے اس صورت میں اس کی تقریر وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اللہ پاک نے اس آیت کریمہ میں توحید کی دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل "إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ" ہے۔ اور دوسری دلیل "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" ہے۔

پہلی دلیل کی تقریر: اگر اس کارخانہ عالم میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور خالق اور معبود ہوتا؛ تو لامحالہ ہر معبود اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا، خدائی تقسیم ہو جاتی اور ہر ایک کی مخلوقات ومصنوعات اور حدود سلطنت ومملکت دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتیں۔ اور ہر ایک کی کوئی شناخت اور پہچان ہوتی جس سے یہ معلوم ہوتا کہ یہ مخلوق فلاں کی ہے اور یہ فلاں کی۔ اور ہرگز کوئی اس پر راضی نہ ہوتا کہ اس کی مخلوق دوسرے کے ساتھ رل جائے اور دوسرے کی طرف منسوب ہو، یا دوسرا اس کے ملک میں شریک ودخیل ہو، جس طرح دنیا کی سلطنتوں اور کارخانوں کا قاعدہ ہے کہ ہر بادشاہ کی حدود سلطنت دوسرے سے جدا ہوتی ہیں۔ اور ہر کارخانے کا نشان اور مہر الگ ہوتی ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ سارا عالم متحد اور ایک دوسرے سے مربوط ہے، کوئی علامت فرق کی نظر نہیں آتی جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ مخلوق فلانے خدا کی ہے اور یہ فلاں کی، جس طرح کارخانے کی مہر اور خاص نشان دیکھ کر پتہ چل جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں کارخانے کی بنی ہوئی ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ عالم کا خالق ایک ہی ہے اور سارا نظام اسی کی تدبیر وتصرف کے ماتحت ہے کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہے۔

دوسری دلیل کی تقریر: اگر دو خدا ہوتے تو ہر ایک دوسرے پر اپنا غلبہ چاہتا اور اپنی جمعیت اور طاقت فراہم کر کے دوسرے پر چڑھائی کر دیتا پھر اس لڑائی میں لامحالہ ایک دوسرے پر غالب آتا اور دوسرا مغلوب اور زور آور کمزور کو دبالیتا اور اس کا ملک اس سے لے لیتا، جیسا کہ لڑائی کا انجام ہے۔ اور جو مغلوب ہو جاتا وہ خدائی کے قابل نہ رہتا اور جو ایک غالب ہوتا وہی خدا ہوتا۔ اور ظاہر ہے دو خداؤں کی لڑائی سے نظام عالم درہم برہم ہو جاتا اور سارا جہاں تہ وبالا ہو جاتا اور عالم کا یہ محکم نظام ایک دن بھی قائم نہ رہتا۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ نظام عالم میں کوئی خلل اور فساد نہیں؛ تو معلوم ہوا کہ یہ سارا کارخانہ ایک ہی خدا کے اختیار سے چل رہا ہے اور سارے عالم کا خالق ایک ہی خدا ہے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں اور اسے نہ بیٹے کی ضرورت ہے نہ کسی شریک کی۔

وَاِلّا فاِن اُرِیدَ الفسادُ بالفعل أی خروجُهما عن هذا النظام المشاهَدِ، فمُجَرّدُ التَّعَدُّدِ لا یَستَلزِمُه، لجواز الاتفاق علی هذا النظام. وإن أُرِیدَ إمکانُ الفسادِ فلا دلیلَ علی انتفائه، بل النصوصُ شاهِدَۃٌ بِطَیِّ السمٰوات ورفعِ هذا النظامِ فیکون ممکنا لا مَحالَةَ.

ترجمہ: ورنہ پس اگر فساد بالفعل مراد لیا جائے یعنی ان دونوں کا نکل جانا اس موجودہ نظام سے تو محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے، اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر مراد لیا جائے فساد کا ممکن ہونا تو کوئی دلیل نہیں ہے اس کے منتفی ہونے پر، بلکہ نصوص شہادت دیتے ہیں آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کے ختم ہو جانے کی، پس یقیناً وہ ممکن ہوگا۔

لغات: مجرد: محض، صرف۔ طَیٌّ: (ض) لپیٹنا، رَفعٌ: ختم کرنا، ہٹانا، لامحالہ: یقیناً، بلاشبہ، ضرور، محالہ کے معنی ہیں: حیلہ تدبیر، قدرت، محالة، لا کا اسم ہے اور خبر محذوف ہے اس کی تقدیر ہے لا محالة منه: اس سے کوئی حیلہ نہیں ہے یعنی یہ ناگزیر اور ضروری ہے۔

قولہ: وإلا فإن أُرید الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) آیت کریمہ کے حجت ظنیہ ہونے کے دعوے کو مزید پختہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کو حجت اقناعیہ نہ مانا جائے بلکہ اس کو حجت قطعیہ کہا جائے تو اس کی کوئی صورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا حجت قطعیہ ہونا دو باتوں پر موقوف ہے اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہوگی تو حجت قطعیہ نہیں ہوسکتی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ شرط و جزاء میں لزوم قطعی ہو۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جزاء یعنی فساد کا انتفاء یقینی ہو، تاکہ وہ شرط یعنی تعددُ الالٰہ کے انتفاء پر دلیل بنے۔ اور یہاں کوئی صورت ایسی نہیں ہے جس میں دونوں باتیں پائی جائیں کیوں کہ دو ہی احتمال ہیں: یا تو فساد سے فساد بالفعل مراد ہوگا یا فساد بالامکان؟

اگر فساد بالفعل مراد ہو تو آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوتے تو دونوں ٹوٹ پھوٹ چکے ہوتے اور عالم کا یہ نظام باقی نہ رہتا اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ شرط و جزاء میں لزوم قطعی نہیں ہے کیونکہ محض تعددُ الالٰہ فساد کو مستلزم نہیں۔ اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے عالم کے موجودہ نظام پر دونوں خدا کا اتفاق ہو جائے۔

اور اگر فساد سے فساد بالامکان مراد ہو تو اس وقت معنی ہوں گے کہ اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوں تو ان میں فساد ممکن ہوگا۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں تو لزوم قطعی ہے لیکن جزاء یعنی فساد کا انتفاء یقینی نہیں، بلکہ

نصوص سے تو آئندہ فساد کا ہونا ثابت ہے جس کو قیامت کہتے ہیں، ارشاد خداوندی ہے: يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ (الانبیاء:۱۰۴) إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ (الانشقاق:۱) إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (الانفطار:۱) وغیرہ

لا يقال: الملازمة قطعيةٌ والمراد بفسادِهما عدم تكوِّنِهما بمعنى أنّه لو فُرِضَ صانعان لأمكنَ بينهما تمانُعٌ في الأفعالِ كلِّها فلم يكن أحدُهما صانعا فلم يوجَد مصنوعٌ.

لأنا نقول: إمكانُ التمانعِ لا يستلزم إلا عَدَمَ تعدُّدِ الصانعِ وهو لا يستلزم انتفاءَ المصنوعِ، على أنه يرِدُ منعُ الملازمة إنْ أُرِيدَ عدمُ التكون بالفعل، ومنعُ انتفاءِ اللازم إن أُرِيدَ بالإمكان.

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ (شرط و جزاء میں) لزوم قطعی ہے اور مراد ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا موجود نہ ہونا ہے، بایں معنی کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان دونوں کے درمیان تمام افعال میں اختلاف ممکن تھا، پس نہیں ہوتا ان دونوں میں سے ایک صانع، پس نہیں پایا جاتا کوئی مصنوع، اس لئے کہ ہم کہیں گے تمانع کا امکان مستلزم نہیں ہے مگر صانع کے متعدد نہ ہونے کو اور وہ مستلزم نہیں ہے مصنوع کے نہ ہونے کو۔

علاوہ ازیں (شرط و جزاء میں) لزوم کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر مراد لیا جائے زمین و آسمان کا بالفعل مکون (موجود) نہ ہونا، اور لازم یعنی (جزاء) کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا (اعتراض وارد ہوگا) اگر مراد لیا جائے (ان دونوں کا مکوّن نہ ہونا) بالامکان (یعنی ان دونوں کے آئندہ فنا ہو جانے اور باقی نہ رہنے کا امکان)

لغات: تكوُّن: پیدا ہونا، وجود میں آنا، عدم تكون: پیدا نہ ہونا، على أنه: علاوہ ازیں، اس کے ساتھ ساتھ، يرِد منعُ الملازمة: لزوم کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا، منع انتفاء اللازم: اس کا عطف منع الملازمة پر ہے معنی یہ ہوں گے کہ لازم کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض: قوله: لايقال الملازمة قطعية: اوپر یہ کہا گیا تھا کہ کل دو ہی احتمال ہیں، فساد سے یا تو فساد بالفعل مراد ہوگا یا بالامکان اور دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے آیت شریفہ حجت قطعیہ نہیں ہو سکتی۔ اس پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے۔ شارحؒ نے یہاں سے اس کو ذکر کر کے آگے لأنا نقول سے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ فساد کا مذکورہ بالا دو معنوں میں حصر صحیح نہیں ہے بلکہ ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ فساد سے عدم تکوُّن یعنی زمین و آسمان کا پیدا نہ ہونا مراد ہو اس صورت میں آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے اگر زمین و آسمان میں بالفرض دو خدا ہوتے تو ان میں تمام افعال میں تمانع ممکن تھا بایں طور ایک کچھ پیدا کرنا چاہتا تو دوسرا

روک دیتا۔ اور دوسرا کچھ کرنا چاہتا تو پہلا روک دیتا، ایسی صورت میں ان میں سے کوئی صانع نہ ہوتا، پھر کوئی بھی مخلوق وجود میں نہ آتی، لیکن مخلوق کا وجود بدیہی اور یقینی ہے؛ لہٰذا شرط کا انتفاء یعنی تعدُّدِ الٰہ کا بطلان بھی یقینی ہوگا۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں لزوم قطعی ہوگا اور آیت شریفہ حجت قطعیہ ہوگی کیونکہ تعدُّدِ اِلٰہ کا امکان مستلزم ہے تمام افعال میں تمانع کو اور یہ مستلزم ہے ان میں سے کسی کے صانع نہ ہونے کو اور یہ مستلزم ہے عدم تکون کو پس نتیجہ یہ نکلے گا کہ تعدُّدِ الٰہ کا امکان مستلزم ہے عدم تکوّن کو۔

جواب: **قوله: لأنا نقول** :جواب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح کے قول وھو لا یستلزم میں ھو ضمیر کو عدم تعدُّدِ صانع کی طرف بھی راجع کیا گیا ہے اور امکان تمانع کی طرف بھی۔ اس کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ اعتراض کی تقریر میں جو یہ کہا گیا ہے ''**لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الافعال كلها**'' کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان میں تمام افعال میں تمانع ممکن تھا یہ تو مسلم ہے لیکن آگے اس پر یہ تفریع کہ ''**فلم يكن احدُهما صانعاً**'' اس کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اس سے معترض کی کیا مراد ہے؟ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک صانع نہ ہوتا، تو یہ بات صحیح اور ہم کو تسلیم ہے؛ لیکن اس کے بعد یہ کہنا: ''**فلم يُوجدْ مَصنوعٌ**'' یہ ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ یہ بات اس وقت لازم آتی، جب ان دونوں میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا، اور جب ان دونوں میں سے ایک صانع نہ ہوگا اور ایک صانع ہوگا تو جو صانع ہوگا اس سے مخلوق وجود میں آسکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں میں سے صرف ایک کا صانع نہ ہونا مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔

اور اگر ''**فلم يكن أحدهما صانعا**'' کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا؛ تو یہ ہم کو تسلیم نہیں؛ کیوں کہ یہ بات اس وقت صحیح ہوسکتی ہے جب کسی کی مراد پوری نہ ہو اور ہر ایک دوسرے سے عاجز و مغلوب ہوجائے حالانکہ یہ ضروری نہیں، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو اور ایک کی نہ ہو اس صورت میں جس کی مراد پوری ہوگی وہ صانع ہوگا اور جو عاجز ہوگا وہ صانع نہ ہوگا۔ پس تمام افعال میں تمانع کا امکان مستلزم ہے صانع کے متعدد نہ ہونے کو، نہ کہ اس کو کہ کوئی بھی صانع نہ ہو، اور صانع کا متعدد نہ ہونا مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں کیونکہ ایک صانع سے بھی مصنوع کا وجود ہوسکتا ہے، لہٰذا آگے یہ کہنا کہ ''**فلم يوجد مصنوع**'' یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے بھی شرط و جزاء میں لزوم قطعی نہیں ہے۔

اور اگر ھو کا مرجع امکانِ تمانع ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ امکانِ تمانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں؛ کیونکہ تمانع کا امکان اس کے وقوع کو مستلزم نہیں ہے، نیز ابھی گذرا کہ امکانِ تمانع مستلزم ہے صرف صانع کے متعدد نہ ہونے کو

نہ کہ اس کو کہ کوئی صانع نہ ہو لہذا امکان تمانع سے انتفاء مصنوع لازم نہیں آئے گا۔

قوله: على أنه يرد الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فساد سے عدم تکون کے معنی مراد لے کر آیت شریفہ کو حجت قطعیہ قرار دینا کسی بھی طرح صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ حجت قطعیہ ہونے کے لئے جو دو باتیں ضروری ہیں جن کا بیان اوپر گذر چکا وہ یہاں پائی نہیں جاتیں۔ کیوں کہ عدم تکوُن سے یا تو عدمِ تکوُّن بالفعل مراد ہوگا یا بالامکان۔ اگر عدم تکوُن بالفعل مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ: ''اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوتے تو یہ وجود میں ہی نہ آتے''۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں لزوم کے تسلیم نہ ہونے کا اعتراض وارد ہوگا۔ اور اگر عدمِ تکون بالامکان مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ'': اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوں تو ان دونوں کا عدم تکون یعنی معدوم اور فنا ہو جانا ممکن ہوگا''۔ اس صورت میں لازم یعنی جزاء کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا کیونکہ نصوص سے قیامت میں زمین و آسمان کا عدم تکون یعنی فنا ہو جانا ثابت ہے پس عدم تکون لامحالہ ممکن ہوگا۔

تنبیہ: على أنه يرد الخ: سے شارح نے جو بات بیان کی ہے یہ وہی ہے جس کو ابھی اس سے پہلے لأنا نقول سے بیان کیا تھا؛ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اوپر عدم تکُون کے جو معنی ظاہر تھے یعنی عدم تکُون بالفعل صرف اس کے اعتبار سے آیت شریفہ کا حجت قطعیہ نہ ہونا ثابت کیا تھا اور یہاں اس کے دونوں معنی (عدم تکو ن بالفعل اور عدم تکو ن بالامکان) کے اعتبار سے آیت شریفہ کا حجت قطعیہ نہ ہونا بیان فرمایا ہے۔

فإن قيل: مُقتضىٰ كلمة لو انتفاءُ الثاني في الماضي بسبب انتفاءِ الأولِ، فلا يُفيد إلّا الدلالةَ على أنّ انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد.

قلنا: نعم! هذا بحسب أصلِ اللغة، لكن قد يُستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالةٍ على تعيين زمانٍ، كما في قولنا: لو كان العالَم قديما لكان غيرَ متغيّرٍ. و الآية من هذا القبيل وقد يَشْتَبِه على بعض الأذهان أحدُ الاستعمالَيْنِ بالآخرَ فيقع الخَبْطُ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کلمہ لو کا مقتضیٰ ثانی (جزا) کا نہ پایا جانا ہے ماضی میں اول (یعنی شرط) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پس وہ نہیں فائدہ دے گا مگر دلالت کا اس بات پر کہ فساد کا نہ ہونا زمانہ ماضی میں تعدد کے نہ ہونے کے سبب سے ہے۔

ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی وہ استعمال ہوتا ہے جزاء کے نہ پائے جانے سے استدلال کرنے کے لیے، شرط کے نہ پائے جانے پر کسی زمانہ کی تعیین پر دلالت کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول:

"لو كان العالم قديما كان غير متغير" میں، اور آیت کریمہ اسی قبیل سے ہے۔ اور کبھی مشتبہ ہو جاتا ہے بعض ذہنوں پر دونوں استعمالوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ پس خبط واقع ہو جاتا ہے۔

لغات: مُقتضیٰ: جس کو طلب کیا جائے، مراد، مطلب، تقاضا۔ الانتفاء: نیست ونابود ہونا، ناپید ہونا، معدوم ہونا، انتفاء الثانی: جزاء کا نہ پایا جانا۔ انتفاء الاول: شرط کا نہ پایا جانا، الخبط: بے راہ ہونا، ٹیڑھا چلنا، بے ہدایت وبے بصیرت کوئی کام کرنا۔

آیت شریفہ لوكان فيهما الخ کو تعدد الٰہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر اعتراض:

قوله: فإن قيل: مقتضیٰ كلمة لو: یہاں سے علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو آیت کریمہ کو تعدد الٰہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمۂ لو اس بات کو بتانے کے لئے آتا ہے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب زمانۂ ماضی میں شرط کا انتفاء ہے۔ جیسے: "لو اجتهدت نجحت في الامتحان": اگر تم محنت کرتے تو امتحان میں کامیاب ہوتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گذشتہ امتحان میں تمہاری ناکامی کا سبب محنت نہ کرنا ہے؛ پس آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانۂ ماضی میں فساد کے نہ ہونے کا سبب تعدُّ دِ الٰہ کا نہ ہونا ہے، نہ یہ کہ فساد کا نہ ہونا دلیل ہے الٰہ کے متعدد نہ ہونے پر۔

خلاصہ یہ کہ آیت کریمہ کہ تعدُّ دِ الٰہ کے بطلان پر دلیل قرار دینا دو وجوہ سے صحیح نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ لَوْ وضع کیا گیا ہے اس بات کو بتانے کے لیے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے نہ کہ جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کے لیے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ لو زمانہ ماضی کے ساتھ مختص ہوتا ہے یعنی وہ صرف اس بات کو بتاتا ہے کہ زمانہ ماضی میں جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے نہ کہ ہر زمانہ میں۔ اور آیت شریفہ کو تعدُّ دِ الٰہ کے بطلان پر دلیل قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا نہ ہونا مطلقاً یعنی ہر زمانہ میں تعدُّ دِ الٰہ کے بطلان کی دلیل ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب قوله: قلنا هذا: جواب کا حاصل یہ ہے کہ لَوْ کے جو معنی اوپر ذکر کیے گئے یہ اس کے اصل معنی ہیں؛ لیکن کبھی وہ استعمال ہوتا ہے جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے کسی زمانہ کی تعیین پر دلالت کے بغیر۔ جیسے: ہمارا قول "لو كان العالم قديما لكان غير متغير" اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا؛ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم کی ہر چیز تغیر پذیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں ہے۔ اس میں جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال مقصود ہے اور آیت کریمہ اسی قبیل سے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لَــوْ دو طرح استعمال ہوتا ہے: کبھی تو اس بات کو بتانے کے لیے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب زمانۂ ماضی میں شرط کا انتفاء ہے اور یہ معنی اس وقت مراد ہوتے ہیں جب مخاطب کو شرط و جزاء کا انتفاء معلوم ہو لیکن جزاء کے انتفاء کی علت اور سبب معلوم نہ ہو، اس صورت میں شرط کے انتفاء سے جزاء کے انتفاء پر استدلال مقصود نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ تو مخاطب کو معلوم ہوتا ہے، مقصود صرف جزآء کے انتفاء کے سبب کو بیان کرنا ہوتا ہے۔

اور کبھی لَوْ جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ اس وقت جب جزاء کا انتفاء مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا انتفاء معلوم نہ ہو۔ جیسے: لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر: اس میں جزاء کا انتفاء یعنی عالم کا غیر متغیر نہ ہونا بلکہ متغیر ہونا سب کو معلوم ہے اور شرط کا انتفاء یعنی عالم کا قدیم نہ ہونا سب کو معلوم نہیں، پس یہاں متکلم کا مقصود جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنا ہے۔ اور آیت کریمہ میں لَوْ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، نہ کہ پہلے معنی میں۔ (تفصیل کے لئے دیکھیں مختصر المعانی: ۵۲، ۵۳)

صاحب کافیہ علامہ ابن حاجبؒ پر تعریض: **قولہ: وقد یشتبہ علی بعض الخ:** یہاں سے علامہ تفتازانیؒ یہ بتا رہے ہیں کہ لَــوْ کے دونوں استعمالوں میں بعض دفعہ بعض لوگوں کو اشتباہ ہو جاتا ہے پس وہ خبط میں واقع ہو جاتا ہے۔ خبط کے معنی ہیں: بغیر بصیرت اور غور و فکر کے کوئی بات کہنا۔ اُوٹ پٹانگ باتیں کہنا۔ اس میں تعریض ہے علامہ ابن حاجبؒ صاحب کافیہ کے اوپر؛ کیوں کہ ان کو لَــوْ کے دونوں معنوں میں اشتباہ ہو گیا ہے انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی مفہوم کی دو تعبیریں ہیں، لہٰذا دونوں کا مطلب ایک ہی ہوگا؛ چنانچہ لَوْ کے پہلے معنی کی جو تعبیر تھی کہ لَوْ اس بات کو بتانے کے لیے ہے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے۔ اس کا مطلب انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ لَوْ جزاء کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے ہے شرط کے انتفاء سے۔ پھر اعتراض کر دیا کہ یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اس لیے کہ شرط سبب ہوتا ہے اور جزاء مسبب، اور سبب کا انتفاء مسبب کے انتفاء کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ بسا اوقات ایک چیز کے متعدد اسباب ہوتے ہیں جن میں سے کسی کے ذریعے بھی وہ شی وجود میں آ سکتی ہے، ایسی صورت میں کسی ایک سبب کا نہ پایا جانا اس شی کے انتفاء کی دلیل نہیں بن سکتا، البتہ اس کے برعکس ہو سکتا ہے یعنی جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال، کیوں کہ مسبب کا انتفاء دلالت کرتا ہے اس کے تمام اسباب کے انتفاء پر، پس پہلی تعبیر غلط ہے اور دوسری تعبیر صحیح ہے۔

شارح (علامہ تفتازانیؒ) کے نزدیک علامہ ابن حاجبؒ صاحب کافیہ کی یہ باتیں خبط (مہمل و فاسد خیالات) ہیں اور خبط کی وجہ لَــوْ کے دونوں استعمالوں میں فرق نہ کرنا اور ان کو ایک سمجھ لینا ہے: حالاں کہ دونوں الگ الگ

ہیں۔(مختصر المعانی:۱۵۱)

(القدیمُ) ھذا تصریح بما عُلِم التزاما، إذِ الواجبُ لا یکون إلّا قدیما ای لاابتداءَ لِوجودِہ، إذْ لو کان حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجودہ من غیرہ ضرورۃً حتی وقع فی کلام بعضھم أنّ الواجبَ والقدیم مترادِفان، لکنہ لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفھومَین.

ترجمہ: جو قدیم ہے، یہ اس بات کی تصریح ہے جو (پہلے) التزامی طور سے معلوم ہو چکی ہے، اس لیے کہ واجب نہیں ہوتا ہے مگر قدیم، یعنی جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو، اس لیے کہ اگر حادث ہوگا (یعنی) مسبوق بالعدم؛ تو یقیناً اس کا وجود اس کے علاوہ سے (مستفاد) ہوگا بدیہی طور پر، یہاں تک کہ واقع ہوا ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ بے شک واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں، لیکن یہ بات درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں اختلاف کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔

اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت: قولہ: القدیم الخ: یہ اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت ہے اور قدیم اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو اور قدیم کی ضد حادث ہے اور حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی جو وجود میں آنے سے پہلے معدوم رہا ہو۔ یہ معنیٰ حادث کے متکلمین کے نزدیک ہیں اور فلاسفہ حادث اس کو بھی کہتے ہیں جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہو اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قدیم ہونا اللہ کے لیے لازم ہے: قولہ: ھذا تصریح الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن کا قول "القدیم" کسی نئی بات کو نہیں بیان کر رہا ہے بلکہ ماقبل میں لفظ "اللہ" سے جو بات التزاماً سمجھ میں آرہی تھی ماتن (امام نسفیؒ) نے اس لفظ کے ذریعہ اسی کی تصریح فرمادی ہے؛ کیوں کہ اللہ نام ہے ذات واجب الوجود کا یعنی جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو اور واجب الوجود نہیں ہوتا ہے مگر قدیم، یعنی قدیم ہونا اس کے لیے لازم اور ضروری ہے کیوں کہ اگر قدیم نہ ہوگا تو حادث ہوگا اور ہر حادث اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوتا ہے پس واجب الوجود کا محتاج الی الغیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور واجب الوجود کے لیے قدیم ہونا لازم ہے تو لفظ اللہ ذات واجب الوجود پر دال ہونے کے ساتھ قدیم ہونے پر بھی دال ہے، اول پر بطور مطابقت کے اور ثانی پر بطور التزام کے؛ لہٰذا اس کے بعد القدیم کا ذکر یہ تصریح ہے اس بات کی جو لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہو چکی تھی۔

قولہ: إذ لو کان حادثاً مسبوقا بالعدم: اس میں حادثا کے بعد مسبوقا بالعدم کا ذکر بطور تفسیر کے

ہے؛ تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں پر حادث کے وہ معنی مراد نہیں جو فلاسفہ بیان کرتے ہیں۔

قولہ : حتیٰ وَقَعَ الخ: یہ غایت ہے شارحؒ کے قول: "إذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُونُ إلَّا قَدِيمًا" کی، اور اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ واجب کے لیے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی اور ظاہر و باہر ہے کہ بعض نے دونوں کو مترادف کہا ہے۔ لیکن دونوں کو مترادف کہنا تو صحیح نہیں ہے کیوں کہ ترادف کے لئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے اور یہاں دونوں کے مفہوم میں تغائر ہے، اس لیے کہ واجب تو اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

وإنما الكلامُ في التساوي بحَسْبِ الصدق، فإنَّ بعضهم على أنَّ القديم أعم مِنَ الواجب لصِدْقه على صفاتِ الواجبِ، بخلاف الواجبِ فإنَّه لا يصدُق عليها، ولا استحالةَ في تعدُّدِ الصفات القديمة، وإنما المُسْتَحيل تعدد الذوات القديمة.

وفي كلامِ بعضِ المتأخِّرين كالامام حَميد الدين الضريريؒ ومَن تبِعَه تصريح بأنَّ الواجبَ الوجودِ لذاته هو اللّٰهُ تعالىٰ وصفاتُه.

ترجمہ :اور بے شک گفتگو صرف برابر ہونے میں ہے صادق آنے کے اعتبار سے؛ اس لیے کہ ان میں سے بعض اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے زیادہ عام ہے اس کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کی صفات پر، برخلاف واجب کے؛ اس لیے کہ وہ نہیں صادق آتا ہے صفات پر، اور کوئی استحالہ نہیں ہے صفاتِ قدیمہ کے متعدد ہونے میں، اور بے شک محال ذواتِ قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔ اور بعض متاخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریری رحمہ اللہ اور وہ لوگ جنہوں نے ان کی پیروی کی ہے، اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔

جمہور کے نزدیک واجب قدیم سے اخص ہے۔ قولہ: وانما الکلام الخ: یہاں سے شارحؒ واجب اور قدیم میں مشائخ کا جو اختلاف ہے اس کو بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض کے نزدیک دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے اور واجب خاص؛ کیوں کہ قدیم کا لفظ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق آتا ہے اسی طرح اس کی صفات پر بھی، برخلاف لفظ واجب کے، کہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق آتا ہے نہ کہ اس کی صفات پر، یہ مذہب جمہور کا ہے۔

اس پر کسی کو یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ مذہب بظاہر صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ قدیم کا لفظ جب واجب سے عام

ہوگا اور اس کا مصداق اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہوں گے درآں حالیکہ صفات میں تعدّد ہے، تو متعدد چیزوں کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدّدِ قدماء توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے؛ لہٰذا جمہور کا مذہب محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

اس اشکال کا جواب شارحؒ نے اپنے قول "**ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة**" سے دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات قدیمہ کے تعدّد میں کوئی خرابی نہیں ہے، محال ذواتِ قدیمہ کا تعدّد ہے یعنی اگر متعدد ہستیوں اور ذوات کو قدیم مانا جائے تو یہ توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ اور اگر قدیم ذات صرف ایک ہو اور اس کے لیے بہت سی صفات قدیمہ ہوں تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

دوسرا قول تساوی کا ہے جو بعض متاخرین کا ہے: **وفی کلام بعض الخ**: واجب اور قدیم کے بارے میں دوسرا قول تساوی کا ہے جو بعض متاخرین کا ہے۔ جیسے امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین۔ ان حضرات کے نزدیک جس طرح قدیم کا لفظ اللہ کی ذات اور صفات دونوں پر صادق آتا ہے اسی طرح واجب الوجود لذاتہ کا لفظ بھی دونوں پر صادق آتا ہے۔ اور جب دونوں کا مصداق ایک ہے، تو دونوں میں تساوی کی نسبت ہوئی۔

واستَدَلّوا علی انَّ کُلَّ ما ھو قدیمٌ فھو واجبٌ لذاته بأنه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائزَ العدمِ فی نفسه فیحتاج فی وجودِه إلی مُخَصِّص فیکون مُحْدَثا، إذ لا نعْنی بالمحْدَثِ إلا ما یتعلق وجودُه بإیجاد شیءٍ آخَر. ثم اعترضوا بأنّ الصفات لو کانت واجبة لذاتها لکانت باقیةً والبقاءُ معنی فَیَلْزَمُ قیامُ الْمعنی بالمعنی، فاجابوا بان کلَّ صفةٍ فھی باقیةٌ بِبَقاءٍ ھو نفسُ تلك الصفةِ.

ترجمہ: اور انہوں نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ "ہر وہ شی جو قدیم ہے تو وہ واجب لذاتہ ہے"، باین طور کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہوگی تو یقیناً اس کا عدم ممکن ہوگا فی نفسہ پس وہ محتاج ہوگی اپنے وجود میں کسی مخصِّص کی پس وہ مُحدَث ہوگی، اس لیے کہ ہم مراد نہیں لیتے ہیں محدث سے مگر وہی شی جس کا وجود دوسری شی کے ایجاد سے متعلق ہو۔

پھر انہوں نے اعتراض کیا ہے بایں طور کہ صفات اگر واجب لذاتہا ہوں تو یقیناً وہ باقی رہنے والی ہوگی اور بقاء معنی ہے پس معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئے گا، پھر انہوں نے جواب دیا ہے بایں طور کہ جو بھی صفت ہے پس وہ باقی ہے اس بقاء کے ساتھ جو اس صفت کا عین ہے۔

صفات کے واجب ہونے کی دلیل:قولہ: واستدلّوا الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) بعض متأخرین کے قول کی دلیل بیان کر رہے ہیں، دلیل کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ اوپر جمہور اور متأخرین کے مذاہب کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس سے یہ بات معلوم ہو چکی ہوگی کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہے اور صفات بھی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب الوجود لذاتہ صرف اللہ کی ذات ہے یا صفات بھی، جمہور صفات کو واجب نہیں کہتے۔ اور بعض متأخرین صفات کو بھی واجب قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ صفات کے قدیم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس کے واجب ہونے میں ہے۔

اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ صفات قدیم ہیں اور ہر قدیم واجب لذاتہ ہے لہٰذا صفات بھی واجب لذاتہ ہوں گی۔

اس دلیل کا صغریٰ تو مسلم اور متفق علیہ ہے اس لئے اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ کبریٰ مسلم نہیں، اس لئے استدلال میں صرف اسی کے اثبات پر اکتفاء کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب لذاتہ نہ ہو، تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہوگا، پس وہ عدم سے وجود میں آنے کے لئے محتاج ہوگا کسی مخصّص اور مرجح کا پس وہ حادث ہوگا نہ کہ قدیم؛ کیوں کہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود دوسرے کے ایجاد سے متعلق ہو اور قدیم کا حادث ہونا محال اور باطل ہے پس ہر قدیم کا واجب نہ ہونا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے اور جب یہ محال اور باطل ہے تو اس کی ضد یعنی ہر قدیم کا واجب ہونا متعین ہو گیا **وھو المطلوب**۔

صفات کے واجب لذاتہ ہونے پر ایک اعتراض:قولہ: ثم اعْتَرَضُوا الخ: جو لوگ صفات کو واجب لذاتہا مانتے ہیں انہوں نے اپنے مذہب پر خود ہی ایک اعتراض کیا ہے اور پھر از خود اس کا جواب بھی دیا ہے یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) اسی کو بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر سے پہلے ایک بات ذہن میں رہے کہ جو چیز بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے وجود و بقاء میں کسی دوسری چیز کی محتاج ہو اس کو متکلمین ''معنیٰ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے: سیاہی سفیدی علم، شجاعت وغیرہ، صفات باری تعالیٰ بھی اسی قبیل سے ہیں؛ کیوں کہ وہ اپنے وجود و بقاء میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔

اس کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو لامحالہ وہ باقی ہوں گی؛ کیوں کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہے اور صفات کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء اس کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے کسی چیز کے ابیض یا اسود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بیاض اور سواد (یعنی سفیدی اور سیاہی) اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور

جس طرح صفات از قبیل معنی ہیں، اسی طرح بقاء بھی معنی کے قبیل کی چیز ہے۔ پس صفات کے باقی ہونے سے لازم آئے گا معنی کا قیام معنی کے ساتھ اور یہ محال ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: **قوله فَاَجَابُوْا الخ** :جواب کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا قیام معنی کے ساتھ اس وقت لازم آئے گا جب صفات اور ان کی بقاء دونوں الگ الگ ہوں؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر صفت کے ساتھ جو بقاء قائم ہے وہ اس صفت کا عین ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے لہذا معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم نہیں آئے گا۔

وهذا الكلام في غاية الصُّعوبة، فإن القول بتعدُّدِ الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكانِ الصفات يُنافي قولَهم: بانّ كُلَّ ممكنٍ فهو حادثٌ. فإن زعموا أنها قديمةٌ بالزمان بمعنى عدَمِ المسبوقية بالعدم ،وهذا لايُنافي الحدوثَ الذاتيَّ بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قولٌ بما ذَهَبَ إليه الفلاسِفَةُ: مِنْ انقسام كُلٍّ من القِدَم والحدوثِ إلى الذاتي والزماني. وفيه رَفْضٌ لكثير مِنَ القَوَاعِدِ. وسيأتي لهذا زيادةُ تحقيقٍ إن شاءَ اللّٰه تعالیٰ.

ترجمہ :اور یہ ایسا کلام ہے جو دشواری کی انتہا کو پہنچا ہوا ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے، اور صفات کے ممکن ہونے کا قول منافی ہے ان کے اس قول کے کہ جو بھی ممکن ہے پس وہ حادث ہے۔

پس اگر وہ کہیں کہ بے شک وہ (صفات) قدیم بالزمان ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں، اور یہ منافی نہیں ہے حدوث ذاتی کے ذات واجب کی طرف محتاج ہونے کے معنی میں، تو یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی طرف اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک (چھوڑنا) ہے، اور عنقریب آئے گی اس کے لیے مزید تحقیق ان شاءاللہ تعالیٰ،

لغات :الصعوبة(ك)، دشوار ہونا، مشکل ہونا: قديم بالزمان ، جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی ہمیشہ سے ہو۔ الحدوث الذاتی، کسی شی کا اپنے وجود میں دوسرے کی طرف محتاج ہونا: رَفْضٌ (ن ،ض) چھوڑنا۔

صفات کے اس مسئلہ میں کوئی بھی مسلک اشکال سے خالی نہیں: **قوله وَهذَ الكلامُ الخ** :اور یہ یعنی صفات کے واجب ہونے نہ ہونے کی بحث ایسی ہے جو صعوبت کی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے؛ کیوں کہ اگر صفات کو واجب کہا جائے جیسا کہ بعض متاخرین کہتے ہیں تو واجب لذاتہ کا متعدد ہونا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اور اگر صفات کو واجب نہ کہا جائے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو ان کو ممکن کہنا پڑے گا اور صفات کو ممکن کہنا متکلمین

کے اس قول کے منافی ہے کہ "ہر ممکن حادث ہوتا ہے" کیوں کہ اس قول کے اعتبار سے صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا؛ حالاں کہ صفات قدیم ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نہ جمہور کا مذہب اشکال سے خالی ہے، نہ بعض متاخرین کا۔

جمہور کے مسلک پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب حدوث وقِدم کی تقسیم کے ذریعہ

قولہ: فَاِنْ زَعَمُوْا : جاننا چاہئے کہ جمہور کے مذہب پر جو اشکال ہے اس کا ایک جواب ممکن ہے مگر وہ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے اور اس کو اختیار کرنے سے بہت سے اسلامی اصول کو چھوڑنا پڑتا ہے اس لیے شارحؒ یہاں سے اس جواب کو ذکر کر کے اس کی خرابیوں پر متنبہ فرماتے ہیں۔

حدوث وقدم کی اقسام : جواب کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رہے کہ حدوث کی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور زمانی۔ حدوث ذاتی کے معنی ہیں: کسی شی کا اپنے وجود میں دوسرے (یعنی کسی علت) کا محتاج ہونا، اور حادث بالذات وہ شی ہے جو اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہو۔ اور حدوث زمانی کا مطلب ہے: مسبوق بالعدم ہونا، یعنی وجود میں آنے سے پہلے معدوم ہونا اور حادث بالزمان وہ شی ہے جو عدم آشنا ہو یعنی عدم سے وجود میں آئی ہو۔

اسی طرح قِدم کی بھی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور زمانی۔ قِدم ذاتی حدوث ذاتی کی ضد ہے اس کے معنی ہیں: کسی شی کا اپنے وجود میں دوسرے (یعنی کسی علت) کا محتاج نہ ہونا، اور قدیم بالذات وہ ہستی ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہ ہو، اور قِدم زمانی حدوث زمانی کی ضد ہے اس کے معنی ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونا یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور قدیم بالزمان وہ ہے جو عدم آشنا نہ ہو یعنی ہمیشہ سے ہو (معین الفلسفہ ص ۱۵۵)

جواب کی تقریر: اس تفصیل کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ متکلمین کے قول "کل ممکنٍ حادث" میں حادث سے مراد حادث بالذات ہے اور صفات کو جو قدیم کہا جاتا ہے تو اس سے مراد قدیم بالزمان ہے اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے پس اگر صفات کو ممکن کہا جائے تو متکلمین کے قول "کل ممکنٍ حادث" کی رو سے وہ حادث بالذات ہوں گی اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے وجود میں دوسرے کی یعنی ذات واجب تعالیٰ کی محتاج ہیں اور اس معنی کے اعتبار سے صفات کا حادث ہونا اس کے قدیم بالزمان ہونے کے منافی نہیں ہے؛ لہذا صفات کو ممکن کہنے میں کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

مذکورہ جواب کی تردید: **قولہ: فھو قول الخ** : شارح (علامہ تفتازانیؒ) فرماتے ہیں (یہ جواب صحیح نہیں ہے) کیوں کہ یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں کیوں کہ حدوث اور قدم کی تقسیم ذاتی اور زمانی کی طرف فلاسفہ کا مذہب ہے متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم نہیں ہے۔ ان کے نزدیک قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے قدیم وحادث میں منافات ہے۔

قولہ وَفِیْہِ رَفْضٌ: اور اس جواب کو اختیار کرنے میں بہت سے اسلامی اصول کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ یہ مذکورہ جواب کے صحیح نہ ہونے کی دوسری وجہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات ماننے میں بہت سے اسلامی قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ مثلاً: ایک قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے اختیار اور ارادے سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے یعنی جو چیز فاعل مختار سے اس کے قصد وارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

اور ان قواعد کا ترک اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات کو اگر حادث بالذات کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے وجود میں ذاتِ واجب تعالیٰ کی محتاج ہیں یعنی ان کے وجود کی علت ذاتِ واجب تعالیٰ ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں، صفات کا صدور ذاتِ واجب تعالیٰ سے یا تو بالاختیار ہوگا یا بلا اختیار؟ پہلی صورت میں دوسرے قاعدہ کو چھوڑنا پڑے گا؛ ورنہ صفات کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہو تو پہلے اور تیسرے قاعدے کو ترک کرنا پڑے گا۔

وَسَیَاتِی لِھٰذَا: صفات واجب ہیں یا ممکن، اس کی مزید تحقیق آگے مصنفؒ کے قول **لا ھو ولا غیرہ** کی شرح کے ضمن میں (صفحہ ۲۴۷ پر) آئے گی۔

(الحیُّ القادِرُ العلیم السمیع البصیر الشائی المریدُ) لأن بداهةَ العقل جازمة بأنّ مُحدِثَ العالَم على هذا النَّمَطِ البديع والنِّظام المُحكَمِ مع ما يشتمل عليه من الأفعال المُتقَنةِ والنقوشِ المُستَحسَنةِ لا يكون بدون هذه الصفات.

ترجمہ: جو زندہ ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، مشیت والا ہے (اور) صاحبِ ارادہ ہے، اس لیے کہ عقل کی اول توجہ اس بات کا قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ عالم کا موجد اس انوکھے طرز اور مضبوط نظام پر ان چیزوں کے ساتھ جن پر وہ مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور عمدہ نقوش نہیں ہوگا ان صفات کے بغیر۔

ان صفات کا بیان جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متصف ہیں: **قولہ اَلْحَیُّ (الی قولہ) اَلشَّائِی اَلْمُرِیْدُ**: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کو بیان کیا ہے جن کو صفات ثبوتیہ یا صفات کمالیہ کہتے ہیں جو اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں اور ماتریدیہ کے یہاں آٹھ، جیسا کہ کتاب کے بالکل شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ یہاں پر ان

کو اجمالاً ذکر کیا ہے تفصیلی بیان آگے آئے گا۔

شائی یہ شاء یشاءُ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور مرید: یہ اراد یُرِیدُ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، چوں کہ قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کے لیے دونوں قسم کے الفاظ ذکر کیے گئے ہیں، اس لیے ماتنؒ نے دونوں کو جمع کر دیا ہے۔

صفاتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی پہلی دلیل قولہ: لأنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ: یہ اللہ تعالیٰ کے حی قادر علیم وغیرہ ہونے کی پہلی دلیل ہے اس کے علاوہ شارحؒ نے دو دلیلیں اور ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم جس انوکھے طرز اور محکم نظام پر پیدا کیا گیا ہے اور اس میں جن مصالح اور حکمتوں کی رعایت کی گئی ہے جب ان پر نظر ڈالی جاتی ہے تو عقل کی اول توجہ اس بات کا قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا بنانے والا ان صفات کے ساتھ ضرور متصف ہے اور ان صفات کے بغیر کوئی اس کا خالق نہیں ہوسکتا۔

پہلی دلیل کی وضاحت: اس کو یوں سمجھیے کہ جب ہم انسانی مصنوعات وایجادات کو دیکھتے ہیں تو ان کے صانع اور موجد کے بارے میں ہمارا کیا تاثر ہوتا ہے؟ مثلاً جب آپ کوئی ایسی گھڑی کو دیکھتے ہیں جو بیک وقت گھنٹے منٹ اور سیکنڈ سب کا پتہ دیتی ہے اور اس میں ایک سوئی ایسی بھی ہوتی ہے جس سے مہینے کی تاریخ بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ایک سوئی یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اس وقت دنیا کے کس ملک میں کیا بجا ہے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزوں کا اس سے پتہ چل جاتا ہے مثلاً گرمی سردی کا درجہ؛ تو اس چھوٹی سی گھڑی کی ان خوبیوں کو دیکھ کر آپ کی عقل اس کے موجد کے بارے میں کیا کہتی ہے کہ وہ کوئی ناکارہ نالائق اور بہرا گونگا ہوگا؟ یا بے اختیار زبان پر اس کی تعریف اور داد وتحسین آتی ہے اور یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر طرح کامل ومکمل اور بڑا دانا اور دانشور ہوگا، کیا بغیر علم وفہم اور قدرت وصلاحیت کے کوئی اس کا موجد ہوسکتا ہے؟ ہرگز نہیں، تو جب ایسی چیزوں کا کوئی موجد بغیر ان اعلیٰ صفات کے نہیں ہوسکتا؛ تو جو زمین وآسمان کا خالق ہے جس نے چاند اور سورج جیسے بڑے بڑے گھڑیال کو پیدا کیا جس کے سامنے یہ گھڑی اس کے سوا کچھ بھی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ایک گھٹیا درجہ کی نقالی ہے خالق کائنات کے پیدا کیے ہوئے ان دونوں گھڑیالوں کو دیکھیے کہ کس طرح روز وشب صبح وشام ہفتوں اور مہینوں برسوں اور صدیوں کا حساب بتاتا ہے اور صرف بتاتا ہی نہیں بلکہ بناتا بھی ہے، چاند کے گھٹنے اور بڑھنے سے قمری ماہ وسال بنتے ہیں اور آفتاب کا ایک چکر پورب سے پچھم کو ہوتا ہے جس سے دن اور رات گھنٹے منٹ اور سیکنڈ بنتے ہیں اس کے علاوہ ایک چکر اور ہے جس سے وہ کبھی اتر کی طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دکھن کی طرف اس سے سردی اور گرمی کے موسم پیدا ہوتے ہیں، دن

چھوٹا بڑا ہوتا ہے۔ آفتاب کا یہ دوسرا چکر ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے میں پورا ہوتا ہے اس سے شمسی مہینے اور سال بنتے ہیں انسان کی بنائی ہوئی گھڑی کی عمر بہت سے بہت دس برس ہوگی دس برس کے بعد اس کے پرزے گھس کر ختم ہو جائیں گے، کیس کو کیڑا لگ جائے گا، ڈائل زنگ آلود ہو جائے گا اور اس دس سال میں بھی بار بار ٹائم غلط ہوگا، اور کتنی ہی بار اس کی صفائی کرانی ہوگی؛ لیکن چاند اور سورج کو دیکھیے صدیاں گذر گئیں مگر ان گھڑیالوں میں کوئی فرق نہیں آیا نہ کوئی پرزہ خراب ہوا، نہ کبھی مشین کی صفائی کرنی پڑی، ٹائم اتنا صحیح کہ سو سال پہلے یکم جنوری کو زمین کے جس خطہ پر جس گھنٹہ جس منٹ اور جس سکنڈ میں سورج طلوع ہوا تھا آج بھی اس تاریخ میں اس جگہ اسی گھنٹہ اسی منٹ اور اسی سکنڈ پر طلوع ہوگا۔ اور ٹھیک اسی وقت غروب ہوگا جس وقت سو ۱۰۰ سال پہلے غروب ہوا تھا، کوئی فرق تو کیا آتا، فرق کا تصور بھی مذاق معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایسا پختہ نظام ہے کہ لوگوں نے اس سے صدیوں اور ہزاروں سال کی جنتریاں بنالیں اور ہیئت، اور نجوم کے کتنے ہی علوم ایجاد کر لیے لاکھوں کروڑوں گھڑیاں بنیں اور بگڑ گئیں، لیکن گردشِ روز وشب کی اس گھڑی میں آج تک شمہ برابر کوئی فرق نہیں آیا۔ اُس سے زیادہ ستم ظریف کون ہوگا جو ایک گھنٹہ کو دیکھ کر اس کے کاریگر کا قائل ہو جائے لیکن چاند، سورج، زُہرہ اور مُشتری، مرّیخ اور عطارد (یہ سب سیّاروں یعنی آفتاب کے گرد گھومنے والے ستاروں کے نام ہیں) کے اس مضبوط نظام کو دیکھ کر کہے کہ یہ بلا کسی کاریگر کے یونہی چل رہا ہے اور اگر کوئی کاریگر ہے تو وہ علم وارادہ اور حکمت ودانش سے محروم ہے معاذ اللہ۔

(ماخوذ از دینی تعلیم کا رسالہ نمبر ۱۰)

خدا نے زمین بنائی تو ایک طرف اتنی نرم بنائی کہ کھودتے کھودتے تحت الثریٰ میں پہنچ سکتے ہیں، دوسری طرف اس میں صلابت اور سختی ایسی رکھی کہ بڑی سے بڑی عمارت بھی اس کو دبا نہیں سکتی، مٹی میں ایسی خاصیت پیدا کردی کہ چاہے اس پر جتنی بھی غلاظت ڈالی جائے اس کا کچھ نہیں بگڑ سکتا، بلکہ وہ چند دن میں سب کو خاک بنا کر صاف کردے گی، مٹی میں کدورت کی صفت ہونے کے باوجود پانی کو وہ اتنا صاف رکھتی ہے کہ کوئی برتن اس کی ہمسری نہیں کرسکتا، اچھے سے اچھے برتن میں پانی کچھ دن کے بعد خراب ہو جاتا ہے مگر مٹی کے اس قدرتی ظرف میں پانی ہمیشہ رہتا ہے مگر خراب نہیں ہوتا؛ بلکہ سب سے خوشگوار اور عمدہ پانی وہی ہوتا ہے جو زمین سے تازہ بتازہ نکلتا ہے سچ فرمایا اللہ تعالیٰ نے: وَالْاَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ (الذاریات: ۴۸) (اور ہم نے زمین کو فرش بنایا سو ہم کیسے اچھے بچھانے والے ہیں)

اسی طرح عالم کی ہر چیز میں ہزار ہا ہزار بیش قیمت فوائد اور حکمتیں پوشیدہ ہیں جن کے عجیب وغریب اسرار کا

مشاہدہ کرتے کرتے عقل انسانی تھک جاتی ہے اور جن کے بہت تھوڑے سے حصے کا تتبع کرنے سے علم الأفلاک، علم الحیوانات، علم نباتات اور علم طبقات الارض کے ماہرین کو یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ مظاہر فطرت کی جس قدر باریکیاں ہم معلوم کر سکے ہیں وہ اس سے بہت کم ہیں جواب تک ہم کو معلوم نہیں ہو سکی ہیں۔ اور جو رازہائے قدرت ہم دریافت کر چکے ہیں وہ بھی اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کی حفاظت کے واسطے بڑے بڑے دفاتر اور کتب خانے بھی ناکافی ہیں۔ (مقالات عثمانی ص ۴۸)

تو جو ایسی چیزوں کا خالق وموجد ہے کہ اگر تمام دنیا کے سائنس داں مل کر بھی اس کے جیسی کوئی چھوٹی سی چھوٹی چیز مثلاً مکھی یا مچھر بنانا چاہیں تو قیامت تک بھی نہیں بنا سکتے، تو کیا وہ حیوۃ، قدرت، علم وارادہ اور سمع وبصر کی صفات سے خالی ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، بلکہ عقل بداہۃً یہی فیصلہ کرتی ہے کہ اس میں یہ سب صفات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ وہ حی بھی ہے، قادر بھی ہے، علیم بھی ہے اور سمیع وبصیر بھی اور صاحب ارادہ اور بااختیار بھی، جس کے علم کی کوئی انتہاء ہے نہ قدرت کی۔ جَلَّ مجدُہ وتعالیٰ شانہ (۱)

تنبیہ: بعض نے یہ تفصیل کی ہے کہ عالم کا حادث ہونا قدرت وارادہ پر دلیل ہے۔ اور اس کا انوکھے طرز پر ہونا علم پر دال ہے۔ اور مسموعات ومبصرات کو پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کے سمیع وبصیر ہونے پر دلیل ہے اور ان میں سے ہر ایک حیوۃ پر دلیل ہے۔

علىٰ أنّ أضدادها نقائصُ يجب تنزيهُ الله تعالىٰ عنها. وأيضا قدْورد الشرعُ بها، وبعضُها مما لا يتوقّف ثبوتُ الشرع عليها فيَصِحُّ التَّمسُّكُ بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجودِ الصانع وكلامِه ونحوِ ذٰلك مما يتوقف ثبوتُ الشرع عليه.

(۱) وفي شرح المقاصد ج ۲ ص ۸۷ (المبحث الثالث في أنه عالِم) إتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان: الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم، أما الكبرى فبالضرورة ويُنَبَّه عليه ان من رأى خطوطا مليحة أوسمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم. وأمّا الصغرى فلِمَا ثبت مِنْ انه خالق للافلاك والعناصر ولِماَ فيها من الاغراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اِتِّساقٍ وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والأفهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات، مع أنّ الانسان لم يُؤتَ من العلم إلّا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رَقِيَ اِلىٰ عالمِ الروحانيات من الأرضيات والسمويات والىٰ ما يقول به الحكماء من المجردات؟ ﴿إنّ في خَلْقِ السموات والأرضِ واختلافِ الليل والنّهار والفُلْكِ التى تَجْرِى في البحر بما يَنْفَعُ الناسَ وما أنزلَ اللّٰهُ من السماء مِن مّاءٍ فَاَحْيىٰ به الارضَ بعدَ موتِهَا وَبَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وتصريفِ الرِّياحِ والسَّحابِ المسخّرِ بين السماءِ والارضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلون﴾ (البقرة:۱۶۴)

ترجمہ: علاوہ ازیں ان (صفات) کی اضداد عیوب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا واجب ہے، اور نیز ان (صفات) کے ساتھ شریعت وارد ہوئی ہے، درآں حالیکہ ان میں سے بعض ایسی صفات ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے پس ان میں شریعت سے استدلال کرنا صحیح ہے۔ جیسے توحید، برخلاف صانع کے وجود اور اس کے کلام اور اس کے مثل کے جس پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

دوسری دلیل **قولہ: عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَهَا الخ**: یہ اللہ تعالیٰ کے حیوۃ، قدرت وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہ ہوں تو ان کی اضداد، موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ چیزیں از قبیل عیوب ونقائص ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متصف نہیں ہوسکتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ان سے تنزیہ یعنی پاکی بیان کرنا ضروری ہے۔

تیسری دلیل **قولہ: وَاَیْضًا قَدْوَرَدَ الخ**: یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے بھی ان صفات کو بیان کیا ہے یعنی آیات قرآنیہ اور احادیث متواترہ سے بھی باری تعالیٰ کے لئے ان صفات کا ثبوت ملتا ہے

قولہ: وَبَعْضُهَا الخ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ صفات کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ دور کو مستلزم ہے اس لیے کہ شریعت نام ہے ایسے کامل ومکمل احکام وقوانین کا جو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی دنیا وآخرت سنوارنے کے لیے مقرر فرمائے ہیں اور یہ کام وہی کرسکتا ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہو، پس شرع کا ثبوت موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے ان صفات کے ساتھ متصف ہونے پر۔ اب اگر ان صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا۔

اعتراض مذکور کا جواب: یہ ہے کہ جن صفات کو ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں ان میں بعض تو بے شک ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے جیسے وجود، حیوۃ، علم اور قدرت وغیرہ پس ان کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن بعض صفات ایسی بھی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے جیسے توحید؛ کیوں کہ مخلوق کی صلاح وفلاح کے واسطے احکام وقوانین وضع کرنے کے لیے خدا کا ایک ہونا عقلاً ضروری نہیں، بلکہ متعدد حکام بھی ایسے احکام وقوانین وضع کرسکتے ہیں، پس اس جیسی صفات کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح ہے۔

(لیس بعرضٍ) لأنہ لا یَقُوم بذاتہ بل یفتقر إلیٰ محلٍّ یُقَوِّمہ فیکون ممکنا، ولأنہ یمتنع بقاؤُہ وإلاّ لکان البقاء معنی قائما بہ فیلزم قِیامُ المعنی بالمعنی وھو محال، لأن قیامَ العرض بالشیء معناہ أنّ تَحَیُّزہ تابعٌ لِتَحَیُّزِہ، والعرضُ لا تحیُّزَ لہ بذاتہ حتی یَتَحَیَّزَ غیرُہ بتبعیَّتِہ، وھذا

مبني علی أن بقاء الشيئ معنی زائدٌ علی وجودِہ، وأنّ القیام معناہ التبعیّة في التحیُّز.

ترجمہ: وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) عرض نہیں ہے اس لیے کہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ محتاج ہوتا ہے ایسے محل کا جو اس کو قائم رکھے، پس وہ ممکن ہوگا، اور اس لیے کہ اس کی بقاء محال ہے، ورنہ بقا ایسا معنی ہوگا جو اس کے ساتھ قائم ہوگا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شی کے ساتھ قائم ہونا اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا (یعنی عرض کا) تحیز تابع ہے اس کے (یعنی شی کے) تحیز کے، اور عرض اس کے لیے بذات خود کوئی تحیز نہیں ہوتا ہے تا کہ اس کا غیر متحیز ہو اس کے تابع ہوکر، ماتحتی میں۔

اور یہ مبنی ہے اس بات پر کہ شی کی بقا ایسا معنی ہے جو زائد ہے اس کے وجود پر، اور (اس بات پر) کہ بے شک (غیر کے ساتھ) قائم ہونا اس کے معنی تحیز میں تابع ہونا ہے۔

لغات: یُقَوِّمه: جو اس کو قائم رکھے، معنی: اس جگہ معنی سے مراد وہ شی ہے جو اپنے وجود اور بقاء میں دوسرے کی محتاج ہو، تحیُّز: کسی مکان میں متمکن و جاگزیں ہونا، بتبعیّته: اس کے تابع ہوکر، ماتحتی میں۔

قولہ لیس بِعَرْضٍ: اوپر صفات ثبوتیہ اور کمالیہ کا بیان تھا، اب صفات سلبیہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، صفات سلبیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے جس کی نفی کی جاتی ہے اور جن سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ یعنی پاکی بیان کی جاتی ہے۔ جیسے عرض ہونا، جسم ہونا، جوہر ہونا وغیرہ۔

عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل: قولہ لِأنّهٗ لَا یَقُوْمُ بِذَاتِهٖ: یہ عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو ممکن ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل: قولہ: وَلِأنّهٗ یَمْتَنِعُ بَقَاءُهٗ: یہ عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بقاء ضروری ہے کیوں کہ وہ واجب الوجود ہے اور عرض کو بقاء نہیں ہے بلکہ اس کی بقاء محال ہے؛ کیوں کہ اگر وہ باقی ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء اس کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے کسی کے عالم یا جاہل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماخذِ اشتقاق یعنی علم یا جہل اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور بقاء اور عرض یہ دونوں معنی کے قبیل کی چیزیں ہیں جو بذات خود قائم نہیں ہوتیں بلکہ اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہوتی ہیں۔ پس بقاء کا قیام عرض کے ساتھ مستلزم ہوگا معنی کے ساتھ معنی کے قیام کو اور یہ محال ہے۔

معنی کا قیام معنی کے ساتھ محال ہونے کی دلیل: قولہ لأنّ قِیَامَ الْعَرْضِ الخ: یہ قیام المعنی بالمعنی کے محال

محال ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ متکلمین کے نزدیک معنی سے مراد وہ شی ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے وجود اور قیام میں کسی دوسرے کی محتاج ہو اور یہی تفسیر عرض کی بھی ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ متکلمین عرض کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جو متحیز ہو اور معنی عام ہے متحیز اور غیر متحیز دونوں کو، اسی وجہ سے صفات باری تعالی پر وہ معانی کا اطلاق کرتے ہیں، نہ کہ اعراض کا؛ کیوں کہ صفات متحیز نہیں ہیں۔

لیکن اس جگہ معنی سے مراد عرض ہے اور قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا اور ایک عرض دوسرے عرض کا محل نہیں بن سکتا۔

اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عرض خود قائم نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ کسی دوسری شی کے ساتھ قائم ہوتا ہے جس کو محل کہتے ہیں۔ اور عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا تحیز تابع ہے اس شی کے تحیز کے جس کے ساتھ وہ قائم ہے، پس عرض کا محل وہی شی ہو سکتی ہے جو متحیز بالذات ہو، تا کہ اس کے تابع ہو کر عرض متحیز ہوسکے اور عرض متحیز بالذات نہیں ہوتا ہے تو اس کے تابع ہو کر کوئی اور کیسے متحیز ہوسکتا ہے؟ پس معلوم ہو گیا کہ عرض کسی عرض کا محل نہیں بن سکتا اور کوئی عرض کسی عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ: تحیز کا مطلب ماقبل میں صفحہ ۱۵۰ پر گذر چکا ہے۔

قوله: وَهٰذا مَبنِيٌّ: اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ ماقبل میں جو بات کہی گئی کہ عرض کو بقاء نہیں ہے اس کی بقاء محال ہے یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔(۱)

ان کے نزدیک کوئی بھی عرض ایک آن سے دوسرے آن تک باقی نہیں رہ سکتا بلکہ جو عرض جس آن میں پیدا ہوتا ہے اسی آن میں وہ فنا بھی ہوجاتا ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو مشاہدہ کے خلاف ہے کیوں کہ ہم کو اعراض باقی دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً کپڑے کی سفیدی جو عرض ہے اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کپڑا باقی رہتا ہے۔ اس اشکال کا وہ لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ اعراض کی بقاء کا مشاہدہ اور گمان تجدد امثال کی وجہ سے ہے یعنی

(۱) قال صاحب الروح: واحتياج الممكن حال بقائه الى المؤثر مما اجمع عليه من قال ان علة الحاجة هي الامكان ضرورة أن الإمكان لازم له حال البقاء وأما من قال إن علة الحاجة الحدوث وحده أومع الإمكان قال باستغنائه إذ لا حدوث حينئذ. وتمسك في ذلك ببقاء البِناء بعد فنا البَنّاء (معمار، راج) ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقى زمانَين فلا يتصور الإستغناء عن القادر سبحانه بحال، وهذا ما ذهب إليه الأشعريّ، ولما فيه من مكابرة الحس ظاهراً، أنكره أهل الظاهر، نعم يسلمه العارفون من اهل الشهود، وناهيك بهم، حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: "إن الجواهر لا تبقى زمانَين أيضاً والناس في لبس من خلق جديد" وأنا أسلم ما قالوا والفوض امري إلى الله الذي لا يتقيد بشان، وقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ماعليه كان (روح المعاني: ۲۹/۱)

یعنی اعراض کے ہر آن فنا ہونے کے ساتھ اسی آن میں ان کا مثل پیدا ہو جاتا ہے اور کوئی بھی آن مثل کے پیدا ہونے سے خالی نہیں گذرتا اس لیے وہ باقی دکھائی دیتے ہیں۔

اسی طرح اشاعرہ قیام المعنی بالمعنی یعنی ایک عرض کے دوسرے عرض کے ساتھ قائم ہونے کو بھی محال کہتے ہیں اور عرض کی بقاء کے محال ہونے پر استدلال کرتے ہیں قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے سے، یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) اشاعرہ کے اس خیال کی تردید کر رہے ہیں اس سلسلے میں شارح نے سب سے پہلے اعراض کی بقا کے محال ہونے کی جو دلیل اشاعرہ کی طرف سے بیان کی تھی اس کا ابطال کیا ہے۔

شارحؒ کا قول **هذا مبنى الخ** اسی کی تمہید ہے اور دلیل کا ابطال کرنے کے بعد آگئے اپنے قول: **أنّ انتفاء الاجسام الخ** سے بقاءِ اعراض کے محال ہونے کے دعویٰ کو باطل کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد شارحؒ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ بقاء اعراض کے محال ہونے کی جو دلیل اوپر ذکر کی گئی وہ دو باتوں پر مبنی ہے جب تک وہ دونوں باتیں ثابت نہ ہوں اس وقت تک دلیل تام نہیں ہو سکتی۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی شئی کی بقاء اور اس کا وجود دونوں الگ الگ چیزیں ہیں یعنی دونوں میں مغایرت ہے؛ کیوں کہ جب دونوں میں مغایرت ہوگی تبھی بقا کے عرض کے ساتھ قائم ہونے سے ایک معنی کا دوسرے معنی کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں میں اتحاد ہو تو پھر یہ بات لازم نہیں آسکتی۔ دوسری بات وہ ہے جو قیام المعنی کے محال ہونے کی دلیل کے بیان میں کہی گئی ہے کہ قیام العرض بالشی کے معنی ہیں تحیُّز میں تابع ہونا۔

والحقُّ أن البقاءَ استمرارُ الوجود وعدمُ زوالِه، وحقيقتُه الوجودُ من حيث النسبة إلى الزمان الثاني، ومعنى قولنا: "وُجِدَ ولم يَبْقَ" أنّه حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وجودُهٗ ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني.

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا برقرار رہنا اور اس کا زائل (ختم) نہ ہونا ہے، اور اس کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کے اعتبار سے۔

اور ہمارے قول "وُجِدَ ولم يَبْقَ" کے معنی یہ ہیں کہ بیشک وہ پیدا ہوا پھر اس کا وجود برقرار نہ رہا اور وہ دوسرے زمانے میں ثابت (موجود) نہیں رہا۔

شئی کی بقاء اور اس کا وجود دونوں ایک ہیں قوله: وَالْحَقُّ أن الخ: اوپر یہ کہا گیا تھا کہ عرض کی بقاء کے محال ہونے کی دلیل دو باتوں پر مبنی ہے جب تک یہ دونوں باتیں مسلم نہ ہوں اس وقت تک دلیل تام نہیں ہو سکتی،

اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں، نہ تو بقاء اور وجود میں مغایرت ہے اور نہ قیام العرض بالشی کے وہ وہ معنی ہیں جو اوپر ذکر کیے گئے؛ بلکہ حق بات یہ ہے کہ کسی شی کی بقاء اس کے وجود کا برقرار رہنا ہے اور اس کا ختم نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کے اعتبار سے، یعنی جب کسی شی کو کسی آن وزمان میں وجود حاصل ہوتا ہے تو یہی وجود اگر دوسرے آن وزمان تک برقرار رہتا ہے تو اسی وجود کو دوسرے آن کے اعتبار سے بقاء کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ بقاء کی حقیقت وجود ہی ہے لیکن زمان ثانی کے اعتبار سے۔

تنبیہ: وحقیقته الوجود میں حقیقته کی ضمیر کا مرجع بقاء ہے۔ اور اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں کیوں کہ جب شارحؒ نے بقاء کی تفسیر استمرار الوجود وعدم زواله سے کی، تو اس پر یہ اعتراض ہو رہا تھا کہ اس تفسیر سے تو دونوں میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا؛ بلکہ مغایرت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ استمرار کی اضافت وجود کی طرف تقاضا کرتی ہے دونوں میں مغایرت کا۔ اسی طرح عدم زواله کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بقاء عدمی شی ہے نہ کہ وجودی؛ تو شارحؒ نے وحقیقته الوجود سے اسی کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی دونوں تعبیریں تسامح پر مبنی ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ بقاء کی حقیقت بھی وجود ہی ہے البتہ زمانِ ثانی کے اعتبار سے۔

بقاء کو عین وجود کہنے پر ایک اعتراض قوله: ومعنیٰ قَولِنَا وُجِدَ الخ: بقاء کو عینِ وجود ماننے پر ایک اعتراض ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارے قول وُجِدَ فَلَمْ يَبْقَ کی صحت پر تمام عقلاء متفق ہیں جس کے معنی ہیں کہ فلاں شی پیدا ہوئی مگر باقی نہ رہی، لیکن بقاء اگر عین وجود ہو جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو یہ قول غلط ہو جائے گا؛ کیوں کہ اس کے معنی ہوں گے: وُجِدَ فَلَمْ يُوجَدْ اور اس میں اثبات ونفی کا اجتماع ہے جو صریح تناقض ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس قول کے معنی ہیں: "فلاں شی پیدا ہوئی مگر اس کا وجود آئندہ زمانوں میں برقرار نہ رہا" یعنی وُجِدَ کا تعلق جس زمانہ سے ہے فَلَمْ يَبْقَ کا اس زمانہ سے نہیں ہے؛ بلکہ دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے؛ لہٰذا بقاء کو عین وجود ماننے سے کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

وَأَنَّ الْقِيامَ هو الاختصاصُ الناعِت كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالىٰ ولا تَتَحَيَّزُ بطريق التبعِيَّةِ لِتنزيهه تعالى عن التحيُّزِ، وأنَّ انتفاء الاجسام في كل آنٍ ومشاهدةَ بقائِها بتَجَدُّدِ الأمثال ليس بأَبْعَدَ مِنْ ذلك في الأَعراض.

ترجمه: اور بے شک (کسی غیر کے ساتھ) قائم ہونا وہ اختصاصِ ناعت ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف میں، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ متحیز نہیں ہیں، تابع ہو کر، اللہ تعالیٰ کے تحیُّز سے پاک

ہونے کی وجہ سے۔

اور بے شک اجسام کا منتفی (معدوم) ہو جانا ہر آن اور اس کی بقاء کا مشاہدہ ہونا تجددِ امثال کے ذریعہ، زیادہ مستبعد نہیں ہے اعراض میں ایسا (ہونے) سے۔

قائم بالغیر ہونے کا صحیح مفہوم: قولہ: وَاَنَّ الْقِیَامَ هُوَ الاخْتِصَاص النَّاعت: اس کا عطف ان البقاء استمرار الوجود پر ہے تقدیر عبارت یہ ہے والحق ان القیام هو الاختصاص الخ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل جن دو باتوں پر مبنی تھی ان میں سے پہلی بات کا صحیح نہ ہونا بیان کر چکے، اب یہاں سے دوسری بات کے صحیح نہ ہونے کو بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیام بالغیر کے جو معنی اوپر بیان کیے گئے یعنی تحیز میں غیر کے تابع ہونا وہ صحیح نہیں ہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ اس کے معنی اختصاصِ ناعت کے ہیں یعنی ایک شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق جس کی بنا پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعوت بننا صحیح ہو۔

اور پہلے معنی اس لیے صحیح نہیں ہیں کہ وہ قائم بالغیر کے تمام افراد کو جامع نہیں ہیں جیسے اوصاف باری تعالیٰ علم، حیوۃ، قدرت وغیرہ یہ سب ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے قائم بالغیر ہیں، مگر قائم بالغیر کی پہلی تفسیر ان پر صادق نہیں آتی؛ کیوں کہ یہ اوصاف اللہ تعالیٰ کی ذات کے تابع ہو کر متحیز نہیں ہوتے اللہ تعالیٰ کی ذات کے تحیز سے پاک ہونے کی وجہ سے، برخلاف دوسری تفسیر کے کہ وہ اوصاف باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے؛ کیوں کہ ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق ہے جس کی بنا پر ان کا نعت اور اللہ تعالیٰ کا منعوت بننا صحیح ہے جیسے اللہ القدیر، اللہ العلیم وغیرہ۔

فائدہ: قیام بالغیر کے جو معنی اس جگہ شارح نے بیان فرمائے وہ تفصیل سے ماقبل میں صفحہ ۱۵۲ پر گذر چکے ہیں۔

بقاء عرض کے محال ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے قولہ: وأن انتفاء الأجسام الخ: اس کا عطف بھی ان البقاء الخ پر ہے تقدیر عبارت یہ ہے: والحق أن انتفاء الاجسام الخ اور من ذلك في الاعراض میں ذلك کا مشارٌ الیہ انتفاء اور مشاهدة البقاء بتجدد الامثال ہے۔

بقاء عرض کی دلیل کا ابطال کرنے کے بعد اب اصل دعوی یعنی بقاء عرض کے محال ہونے کو باطل کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن منتفی ہونا اور ان کی بقاء کا مشاہدہ (گمان) ہونا تجدد امثال کی وجہ سے، اعراض کے ہر آن فنا ہونے اور تجدد امثال کی وجہ سے باقی گمان ہونے سے زیادہ بعید از عقل نہیں ہے، یعنی خلاف ظاہر ہونے اور حاسہ بصر کے حکم کے خلاف ہونے میں دونوں برابر ہیں اگر اعراض میں ایسا ہو سکتا ہے تو اجسام میں بھی یہ

بھی یہ ہوسکتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے؛ لیکن اس کے باوجود اجسام میں آپ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اگر کوئی قائل بھی ہوتو لوگ اس کو پاگل سمجھیں گے اور ہر گز کوئی اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ تو پھر اعراض مین اس کا قائل ہونا کیسے صحیح ہوگا اور ہم اس کو کیسے تسلیم کرلیں؟

فائدہ: شارح رحمہ اللہ کی یہ بات اگر چہ ظاہراً معقول معلوم ہوتی ہے؛ لیکن عارفین اس مسئلے میں اشاعرہ ہی کے ساتھ ہیں جیسا کہ صاحبِ روح المعانی علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ کا قول پیچھے صفحہ ۲۴۰ کے عربی حاشیے میں گذر چکا کہ: "ولِمَافيه مِنْ مكـــابرة الحِس ظاهرًا، أنكره أهلُ الظاهر، نعم يُسلِّمه العارفون من أهل الشهور وناهيك بهم، الخ"

نـعـم! تَـمسُّكُهـم في قيام العَرض بالعَرض بِسُرعةِ الحركةِ وبُطوئِها ليس بتامّ، إذ ليس هٰهـنا شيءٌ هو حركةٌ، وآخرُ وهو سرعةٌ أو بُطوءٌ، بل هٰهنا حركةٌ مخصوصةٌ تُسَمّى بالنسبةِ إلى بعض الحَركاتِ سريعةً وبالنسبة إلى البعض بَطيئةً. وبهذا تبَيَّنَ أن ليستِ السرعةُ والبطوء نوعَين مختلفَيْنِ مِنَ الحركة، إذِالأنواعُ الحقِيقِيَّةُ لا تَخْتلف بالإضافات.

ترجمہ: ہاں ان لوگوں کا استدلال کرنا عرض کے ساتھ عرض کے قائم ہونے کے بارے میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے تام نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ کوئی شی ہے جو حرکت ہے، اور دوسری کوئی شی ہے اور وہ سرعت یا بطوء ہے؛ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جس کا نام رکھا جاتا ہے بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع اور بعض کے اعتبار سے بطی۔

اوراس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں، اس لئے کہ انواعِ حقیقیہ نسبتوں سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔

فلاسفہ کا استدلال بھی تام نہیں ہے **قوله: نعم تمسكهم الخ**: جاننا چاہئے کہ ماقبل میں بقاء عرض کے محال ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی تھی کہ اگر عرض کی بقاء محال نہ ہوتو قیام المعنی بالمعنی لازم آئیگا اور قیام المعنی بالمعنی یعنی ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام محال ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اس کے برخلاف فلاسفہ قیام المعنی بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کا ابطال کرنے کے بعد اب یہاں سے فلاسفہ کی بعض دلیلوں کے ضعف کو بیان کررہے ہیں۔

فلاسفہ قیام المعنی بالمعنی کے جواز پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم

ہوتی ہے اور سرعت اور بطوء یہ بھی اعراض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس سرعت یا بطوء کے حرکت کے ساتھ قائم ہونے سے قیام المعنی بالمعنی یعنی ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام ثابت ہوگیا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ استدلال تام نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استدلال اس وقت تام ہوتا جب حرکت اور سرعت یا حرکت اور بطوء دو الگ الگ چیزیں ہوتیں؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ کسی مخصوص اور متعین حرکت ہی کو بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع اور بعض کے اعتبار سے بطی کہا جاتا ہے۔ مثلاً: سائیکل کی رفتار پیادہ چلنے والے کی رفتار کے اعتبار سے سریع کہلاتی ہے اور موٹر سائیکل کی رفتار کے اعتبار سے بطی کہلاتی ہے۔

قولہ وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ الخ: بعض کا خیال ہے کہ حرکت سریعہ اور حرکت بطیہ مطلق حرکت کی مختلف انواع ہیں یہاں سے شارحؒ اسی کی تردید کررہے ہیں: کہ ہم نے جو کہا کہ حرکت اور سرعت یا بطوء الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حرکت بعض اعتبار سے سریع اور بعض اعتبار سے بطی کہلاتی ہے، تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی مختلف نوعیں نہیں ہیں؛ کیوں کہ انواع حقیقیہ نسبتوں کے اختلاف سے بدلتی نہیں ہیں جیسے انسان اور فرس حیوان کی مختلف نوعیں ہیں، جن میں نسبتوں کے اختلاف سے تبدیلی نہیں آتی یعنی انسان کی نسبت خواہ کسی بھی چیز کی طرف کریں وہ ہر حال میں انسان ہی رہے گا اسی طرح فرس ہر حال میں فرس رہے گا خواہ اس کی نسبت کسی کی طرف کی جائے، اور حرکت سریعہ اور بطیہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ایک ہی حرکت بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع کہلاتی اور بعض کے اعتبار سے بطی۔

(ولا جسمٍ) لأنه مُترکِّب ومتحیز وذلك أمارة الحدوث (ولا جوهرٍ). أمّا عندنا فلأنّه اسم للجزء الذی لا یتجزّی وهو متحیِّز وجزءٌ من الجسم واللّٰهُ تعالیٰ متعالٍ عن ذلك. وأمّا عند الفلاسفة فلأنه وإن جعلوه اسما للموجود لا فی موضوعٍ مُجَرّدا کان أو متحیّزا لکنهم جعلوه من أقسام الممکن، وأرادوا به الماهیةَ الممکنةَ التی إذا وُجدتْ کانت لا فی موضوعٍ.

ترجمہ: اور نہ وہ جسم ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور وہ حدوث کی علامت ہے، اور نہ وہ جوہر ہے، بہرحال ہمارے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر نام ہے جزء لایتجزی کا اور وہ متحیز ہوتا ہے اور جسم کا جزء ہوتا ہے، اور اللہ تعالی اس سے پاک ہیں۔ اور بہرحال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لیے کہ ان لوگوں نے اگرچہ اس کو نام قرار دیا ہے اس موجود کا جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو (خواہ) مجرد ہو یا متحیز، لیکن ان لوگوں نے اس کو ممکن کی اقسام میں سے قرار دیا ہے، اور مراد لیا ہے اس سے وہ ماہیت ممکنہ جو جب وجود پذیر ہو تو وہ کسی موضوع (محل) میں نہ ہو۔

قوله ولا جسم: اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے کیوں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے متکلمین کے نزدیک اجزاء لایتجزی سے، اور حکماء کے نزدیک ھیولیٰ اور صورت جسمیہ سے، اور ہر مرکب اپنے وجود میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر جسم متحیز بھی ہوتا اور متحیز اپنے وجود میں کسی حیز کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

قوله: ولا جوهر: اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

جوہر کا مفہوم اور اللہ تعالیٰ سے جوہریت کی نفی کی وجہ: **قوله أما عِنْدَنَا الخ** : **عندنا** سے مراد **عند الأشاعرہ** ہے، یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جوہر کا مفہوم اگرچہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک الگ الگ ہے لیکن اس کے باوجود جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اشاعرہ کے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر ان کے نزدیک نام ہے جزء لایتجزی کا جو متحیز ہوتا ہے اور جسم کا جز ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ متحیز ہونے اور کسی شی کا جزء ہونے سے پاک ہیں۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جوہر نام ہے ایسے موجود کا جو اپنے وجود میں کسی موضوع یعنی محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے عقول ونفوس یا متحیز ہو جیسے جسم اور اس کے اجزاء یعنی ھیولی اور صورت جسمیہ۔ اس معنی کے اعتبار سے جوہر کا لفظ بظاہر اللہ کو بھی شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ بھی اپنے وجود میں کسی محل کے محتاج نہیں ہیں اور مجرد عن المادہ ہیں؛ لیکن اس معنی کے اعتبار سے بھی ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق صحیح نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جوہر کو انہوں نے ممکن کی اقسام میں سے قرار دیا ہے بایں طور کہ مفہوم کی انہوں نے اولاً دو قسمیں کی ہیں: واجب اور ممکن۔ پھر ممکن کی بھی دو قسمیں کی ہیں: ایک جوہر، دوم عرض۔ اس سے معلوم ہوا کہ جوہر ان کے نزدیک ممکن کی اقسام میں سے ہے۔ لہٰذا وہ بھی ممکن ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں؛ بلکہ واجب الوجود ہیں لہذا جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح نہ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جوہر سے وہ لوگ مراد لیتے ہیں وہ ماہیّت ممکنہ جو جب وجود میں آئے تو اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ جوہر کا وجود اس کی ماھیت کا عین نہیں ہے بلکہ ماھیت سے زائد کوئی چیز ہے چنانچہ تمام ممکنات کے بارے میں فلاسفہ کا یہی خیال ہے لیکن واجب تعالی کے وجود کو وہ لوگ عین ماھیت قرار دیتے ہیں پس واجب تعالی کو جوہر کہنا صحیح نہ ہوگا، ورنہ اس کے وجود کا ماھیت سے زائد ہونا لازم آئے گا۔

فائدہ: **الموجود لا في موضوع** کے معنی ہیں وہ موجود جو اپنے وجود میں کسی موضوع کا محتاج نہ ہو اور

سے مراد وہ محل ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو۔ یہ معنی فلاسفہ کے نزدیک ہیں۔اور متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل دونوں ایک ہیں، تفصیل صفحہ ۱۵۰ پر گذر چکی ہے

وأمّا إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوعٍ، فإنما يَمْتنِعُ إطلاقُهما على الصانع مِنْ جهةِ عدمِ وُرُودِ الشَرعِ بذٰلك مع تَبادُرِ الفهمِ إلى المركّب والمتحَيِّز،وذهاب المجَسِّمَةِ والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيهُ الله تعالى عنه.

ترجمہ :۔اور بہر حال جب مراد لیا جائے ان دونوں سے وہ شئی جو بذاتِ خود قائم ہو اور وہ موجود جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو؛ تو بیشک ممنوع ہے ان دونوں کا اطلاق صانع پر شریعت کے اس کے ساتھ وارد نہ ہونے کی وجہ سے،فہم کے سبقت کرنے کے ساتھ مرکب اور متحیز کی جانب،اور مجسمہ اور نصاری کے جانے کی وجہ سے جسم اور جوہر کا اطلاق کرنے کی جانب اللہ تعالی پر اس معنی میں جس سے اللہ تعالی کو پاک قرار دینا ضروری ہے۔

اگر جسم سے قائم بالذات کے معنی مراد ہوں اور جوہر سے موجود لا فی موضوع کے، تب بھی اللہ تعالی پر اس کا اطلاق جائز نہیں:

قوله: وأما إذا أريد بهما :هما ضمیر کا مرجع جسم اور جوہر ہے اور آگے شارح کا قول: **القائم بذاته** اور **الموجود لا في موضوع** لف ونشر مرتب ہے یعنی "**القائم بذاته**" جسم کے معنی ہیں اور **الموجود لا في موضوع** جوہر کے معنی ہیں۔اور اگلی سطر کے آخر میں **وذهاب المجَسِّمة** کا عطف **تبادر الفهم** پر ہے اور **عدم ورود الشرع** پر بھی عطف کر سکتے ہیں۔

شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں،

سوال یہ ہے کہ اوپر اللہ تعالی کے جسم نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور اللہ تعالی ترکّب وتحیز سے پاک ہیں،تو اگر لفظ جسم سے یہ معنی مراد نہ لیے جائیں بلکہ اس سے صرف قائم بالذات کے معنی مراد ہوں تو کیا اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالی پر لفظ جسم کے اطلاق کی اجازت ہے؟۔

اسی طرح کوئی اللہ تعالی پر جوہر کا اطلاق کرے اور اس سے وہ معنی مراد نہ ہوں جو اوپر مذکور ہوئے بلکہ اس سے صرف **الموجود لا في موضوع** کے معنی مراد لیے جائیں تو کیا اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالی پر جوہر کے اطلاق کی اجازت ہوگی؟

جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ پر لفظ جسم اور جوہر کا اطلاق کرنے میں معنی کے اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی، لیکن پھر بھی ان الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر چند وجوہ ممنوع ہے جن میں سے پہلی وجہ شرع کا ان الفاظ کے ساتھ وارد نہ ہونا ہے یعنی قرآن واحادیث میں اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے اور جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر ان ہی الفاظ واسماء کا اطلاق جائز ہے جو قرآن وحدیث میں وارد ہوئے ہیں۔(۱)

---

(۱) المبحث الخامس عشر في اعتقاد أن أسماء اللّٰه تعالى توقيفيّة فلا يجوز لنا أن نُطلِق على اللّٰه إسمًا إلاّ أن ورد في الشرع. وقالت المعتزلة: يجوز لنا أن نُطلِق عليه الأسمَاء اللائق معناها به تعالىٰ وإن لم يَرِد بها شرعٌ، ومال إلى ذلك القاضي ابوبكر البَاقلانى، قال الشيخ كمال الدين بن ابى شريف فى حاشيته: وليس الكلام فى أسمائه الأعلَام الموضوعةِ فى اللغات، إنما الخلاف فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال كما نبّهَ عليه السيد فى شرح المواقف. وقال المولىٰ سعد الدينؒ فى المقاصد: محل النزاع ما اتصف البارى وعَلّا بمعناه ولم يرِد لنا إذن به وكان مُشعِرًا بالجَلال والتعظيم من غيرهم إخلال، والقيد الأخير للاحتراز عن إطلاق ما يوهم أمرا لا يليق بكبرياء اللّٰه تعالى كلفظِ عارف لأن المعرفة قد يكون المراد بها علما يسبقه غفلة، ولفظ فقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة جهل، وعاقل فإن العقل علم مانع من الإقدام على مالاينبغى ماخوذ من العقال. ونحو ذلك انتهى(امداد البارى: ۲/۲۱۱)

وفى الخازن: (وللّٰه الأسماء الحسنى فادعوه بها)فيه دليل على أن أسماء اللّٰه تعالىٰ توقيفية لااصطلاحية ومما يدل على صحة هذا القول: أنه يجوز ان يقال يا جَوّاد ولا يجوز ياسخى، ويجوز يا عالم ولا يجوز ياعاقل، ويجوز يا حكيم ولا يجوز يا طبيب.....(امداد البارى: ۲/۲۰۸)

وقال العلامة محمود الألوسىؒ فى قوله تعالى: "وذروا الذين يُلحِدون فى أسمائه" (الاعراف: ۱۸۰) والإلحاد فى أسمائه سبحانه أن يسمى بما لا توقيف فيه أو بما يوهم معنى فاسدًا كما فى قول أهل البدو ياأبا المكارم، ياأبيض الوجه يا سخى ونحو ذلك، فالمراد بالترك المأمور به الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه ماأطلقوه عليه تعالى وسمّوه به على زعمهم لاأسماؤه تعالى حقيقة،

ومن فسر الإلحاد فى الأسماء بما ذكر ذهب إلى أن أسماء اللّٰه تعالى توقيفية يراعى فيها الكتاب والسنة والإجماع فكل إسم ورد فى هذه الأصول جاز إطلاقه عليه جل شانه ومالم يَرِد فيها لا يجوز إطلاقُه وإن صح معناه، وبهذا صرّح أبو القاسم القشيرى.

وخلاصة الكلام فى هذا المقام: ان علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارى تعالى إذا وَرَدَ بهاا لإذنُ من الشارع، وعلى إمتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منَعَ فى جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالىٰ متصفاً بمعناه ولم يكن من الأسماء الأعلام الموضوعة فى سائر اللغات إذ ليس جواز إطلاقها عليه تعالىٰ محل نزاع لأحد، (وإنما النزاع فى الأسماء الماخوذة من الصفات والأفعال)ولم يكن إطلاقه موهماً نقصاً بل كان مشعراً بالمدح فمنعه جمهور أهل الحق مطلقا للخطر، وجَوّزه المعتزلة مطلقاً، ومال إليه القاضى أبوبكر لشيوع إطلاق نحو "خدا"فى الفارسية "وتِنكِرى" فى التركية من غير نكير فكان إجماعاً، ورُدَّ بأن الإجماع كاف فى الإذن الشرعى إذا ثبت.

واختار جمع من المتأخرين مذهب الجمهور قالوا: فيطلق ما سمع على الوجه الذى سمع ولا يتجاوز ذلك إلا فى التعريف والتنكير سواء أوهم كالصبور والشكور والجبار والرحيم او لم يوهم كالقادر والعالم، والمراد بالسمعى ماورد به كتاب أو سنة صحيحة أو إجماع لأنه غير خارج عنهما فى التحقيق والقياس كالإجماع، وأطلق بعضهم المنع فى القياس وهو الظاهر لإحتمال إيهام أحد المترادفين دون الآخر.

وجعل بعضهم من الثابت بالقياس المترادفات من لغة أولغات، وليس بذاك، ومن الثابت بالإجماع الصانع والموجود والواجب والقديم، قيل: والعلة، وقيل: الصانع والقديم مسموعان كالحنان والمنان، ويمنع إطلاق مارود على وجه المشاكلة والمجاز: ولا يكفى وروده الفعل والمصدر ونحوهما فى صحة إطلاق الوصف فلا يُطلق الحارث والزارع والرامى والمستهزئ والمنزل، والماكر عليه سبحانه وتعالىٰ وإن جاء ت ايات تُشعِر بذلك (روح المعانى: ۱۷۸/۹، سورة الاعراف: ۱۸۰)

وفى فتح البارى: واتفقوا على أنه لا يجوز أن يطلق عليه اسم ولا صفة توهم نقصا ولَوْ وَرَدَ ذلك نصا. فلايقال ماهد ولازارع ولا فالق ولا نحو ذلك وإن ثبت فى قوله (فَنِعْمَ الماهدون) (أم نحن الزارعون)، فالق الحَبِّ والنوىٰ) ونحوها، ولا يقال له ماكرولا بَنّاء وان ورد (ومَكْرَ الله)، (والسماءَ بَنَيْناها).

وقال الفخر الرازیؒ: الألفاظ الدالّة على الصفات ثلاثة: ثابتة فى حق الله قطعاً، وممتنعة قطعا، وثابتة لكن مقرونة بكيفية، فالأول منه ما يجوز ذكره مفرداً ومضافا وهو كثير جدا كالقادر والقاهر، ومنه ما يجوز مفرداولا يجوز مضافا إلا بشرط كالخالق فيجوز: خالق، وخالق كلّ شئ مثلاً، ولا يجوز خالق القردة، ومنه ما يجوز مضافاً ولا يجوز مفرداً كالمنشئ، يجوز منشئ الخلق ولا يجوز منشئ فقط...... والثالث إن ورد السمع بشئ منه أطلق ماورد منه ولا يقاس عليه ولايتصرف فيه بالاشتقاق كقوله تعالىٰ (ومكرالله) و (الله يستهزئ بهم) فلا يجوز ماكر ومستهزئ (فتح البارى: ۱۱/۲۵۲).

وقال العلامة حسين بن محمد الطيبیؒ المتوفى ۷۴۳فى شرحه: وقال الزجاج: لا ينبغى لأحد أن يدعوه بما لم يصف به نفسه، فيقول: "يا رحيم لا "يا رفيق"، ويقول: "يا قوى"، لا "يا جليد" وقال الإمام فخر الدين الرازى: قال أصحابنا: ليس كل ما صح معناه جاز إطلاقه عليه سبحانه وتعالى؛فإنه الخالق للأشياء كلها، ولا يجوز أن يقال: "يا خالق الذلب، والقردة"، وورد "عَلَّمَ آدَمَ الأسمَاءَ كُلَّها"، "عَلَّمَكَ مالم تَكُنْ تعْلَمُ"، "وَعَلَّمْناه مِنْ لَدُنّا عِلْمًا" ولا يجوز "يا معلّم"، ولا يجوزعندى يامُحِب وقدورد "يُحِبُّهم ويُحِبُّونَه"فإن قلت: ماورد فى شرح السنة عن ابى أمية قال: انه رأى الذى بظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: دَعْنى أعالجه، فإنى طبيب، فقال:أنت رفيق والله الطبيب. هل هو إذن منه صلى الله عليه وسلم فى تسمية الله تعالىٰ بالطبيب؟ قلت: لا لوقوعه مقابلا لقوله: فإنى طبيب، مشاكلة وطباقا للجواب على السؤال لقوله تعالى. "تَعْلَمُ ما فِى نَفْسى ولا أعْلَمُ مالِى نَفْسِكَ" (شرح الطيبى: ۷/۵) **تنبيه**:خطبۂ کتاب کے حاشیے میں بھی اس مسئلے سے متعلق کچھ مفید باتیں گذر چکی ہیں۔

اس جگہ اور خطبۂ کتاب کے حاشیے میں جو عربی عبارتیں مذکور ہیں ان سے چند امور مستفاد ہوئے:

(۱) جمہور اہل سنت کے نزدیک اسماء وصفاتِ الٰہیہ توقیفی ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ پر انہی اسماء وصفات کا اطلاق کرسکتے ہیں جو قرآن و حدیث یا اجماع سے ثابت ہیں۔

(۲) نصوص میں بعض ایسے افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہے جو بظاہر اللہ پاک کے شایانِ شان نہیں ہیں، ان کو اپنے مورد پر باقی رکھنا ضروری ہے، ان میں تبدیلی یا تجاوز جائز نہیں ہے، مثلاً: قرآن پاک میں وارد ہے: ''اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ'' مگر اللہ پاک کو مستہزی کہنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ''وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ'' کی وجہ سے ماکر اور ''نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ'' کی وجہ سے ناسی کہنا ناجائز ہے۔ اللہ پاک نے ہماری تفہیم کے لیے اپنی ذات مقدسہ پر ایسے افعال کا اطلاق کیا ہے، لہ سبحانه ان يُطْلِق على ذاته المقدسة ما يشاءُ تفهيماً للعباد (روح المعانی: ۱/ ۲۵۶) مفسرین اس طرح کے اطلاقات کو مجاز، مشاکلة، استعارہ اور تمثیل وغیرہ پر محمول کرتے ہیں۔

(۳) جو الفاظ قرآن وحدیث یا اجماع سے ثابت نہیں ہیں اگر ان میں عیوب ونقائص یا کسی قسم کی بے ادبی پائی جاتی ہو یا وہ اللہ پاک کی تعظیم واجلال کے لائق نہ ہوں تو اللہ پاک کے لئے ان کا استعمال ناجائز ہے۔ اور جو الفاظ اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہوں اور ان میں کسی قسم کا نقص وعیب یا بے ادبی کا شائبہ نہ ہو تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور اہل سنت کے نزدیک ان کا اطلاق بھی ناجائز ہے۔ مگر محققین اہل سنت جیسے قاضی ابوبکر باقلانی، امام رازی، امام غزالی، علامہ آلوسی صاحب روح المعانی وغیرہ رحمہم اللہ نے ان کے اطلاق کو جائز قرار دیا ہے۔

(۴) مختلف لغات اور زبانوں میں اللہ پاک کے لیے جو مخصوص الفاظ بولے جاتے ہیں، یا جو اللہ تعالیٰ کے کسی عربی نام کا ترجمہ ہو، جیسے: خدا، ایزد، پروردگار وغیرہ ان کا استعمال بھی جائز ہے، البتہ اگر کوئی لفظ کسی غیر قوم کا شعار ہو تو اس کا استعمال مسلمانوں کے لیے ممنوع ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کو ''خدا'' کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ خدا کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے لفظ اللہ سے ہم آہنگ ہے، خدا کے معنی ایسی ذات کے ہیں جو اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین کے زمانہ سے یہ لفظ استعمال ہوتا آیا ہے، شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے اس لفظ کے استعمال کو درست قرار دیا ہے۔ كما في اليواقيت والجواهر والجواهر: ص/۶۷)

غیاث اللغات میں ہے: ''خدا'' بالضم مالک وصاحب، چوں لفظ خدا مطلق باشد بر غیر ذات باری تعالیٰ اطلاق نہ کنند، مگر در صورتیکہ بچیزے مضاف شود، چوں کد خدا (گھر کا مالک) وگفتہ اند کہ خدا بمعنی خود آئندہ است، چہ مرکب ست از کلمہ ''خود'' وکلمہ ''آ'' کہ صیغہ امر ست از آمدن۔ وظاہر ست کہ امر بہ ترکیب اسم معنی اسم فاعل پیدا می کند، وچوں حق تعالیٰ بہ ظہور خود بہ دیگرے محتاج نیست، لہذا بایں صفت خوانند، ودر سراج اللغات نیز از علامہ دوانی وامام فخرالدین رازی رحمہما اللہ ہمیں نقل کردہ (غیاث اللغات: ۱۸۵)

فتاویٰ محمودیہ (مجموعۂ فتاویٰ فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند) میں ہے:

سوال: (۸۴): ''شحنۂ شریعت نامی'' رسالہ میں ہے کہ اللہ کو صرف انہی ناموں سے یاد کرنا لازم ہے جو قرآن میں بتلائے گئے ہیں: جیسے رحمٰن، ستار، غفار وغیرہ۔ اور اللہ پاک کو ایسے اسماء سے موسوم نہ کرنا چاہئے، جو اس میں نہیں بتلائے گئے معنی خواہ اس کے معنی اچھے ہوں خواہ خراب، جیسے: ''گاڈ، ایزد، یزدان، رام، ایشور، پرمیشور، پروردگار'' وغیرہ۔ اگر فارس کا رہنے والا فارسی زبان میں ''خدا'' کہتا ہے جو اس کی مادری زبان ہے، اسی طرح ہندوستان کا رہنے والا جس کی مادری زبان ہندی ہے، ہندی زبان میں ''رام'' کہتا ہے، پھر خدا اور رام میں کیا فرق ہے، اگر خدا کہنا جائز ہے تو رام کہنا کیوں ناجائز ہے؟ اگر ایک فارس کا رہنے والا کافر اپنی فارسی زبان میں اللہ کو ''خدا، ایزد، یزدان'' کہتا ہے اور عیسائی اپنی زبان میں ''گاڈ'' حبشی اپنی زبان میں ممبو کہتا ہے، آریہ اپنی زبان میں پرچودیات کہتا ہے پرکھودراجبو، بمبو، بھگوان کہتا ہے، ان کا یہ کہنا اسلام قبول کرنے کے بعد بھی کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

الجواب حامدا و مصليا

اگر مراد یہ ہے کہ جواز کا دارومدار صرف ان ناموں پر ہے جو قرآن کریم میں وارد ہوئے ہیں تو بڑی دقت پیش آجائے گی، اس لیے کہ شاید قرآن شریف میں تمام اسماءِ حسنیٰ بھی موجود نہ ہوں، نیز کتب سابقہ: توراۃ، انجیل، زبور، صحف ابراہیم وموسیٰ کیا سب عربی ہی میں ہیں اور ان میں جو اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسماءِ مبارکہ مذکور ہیں، ان کے متعلق صاحب شحنہ کیا کہیں گے؟

بوستان، سکندر نامہ، مثنوی مولانا روم جن میں بیشتر مواقع میں دعائیں ہیں اور فارسی کے بہت سے اسماء سے خطاب کیا گیا ہے، کیا ان سب کا پڑھنا ناجائز ہے؟ حالاں کہ ان کتب کی تعلیم صدیوں سے بلکہ زمانہ مجتہدین سے مدارس میں ہوتی چلی آرہی ہے اور تصوف، حدیث، فقہ، تفسیر کا بہت بڑا ذخیرہ فارسی اور اردو وغیرہ میں موجود ہے اور مصنفین نے اس کا اہتمام نہیں کیا کہ اسماء حسنیٰ مذکور فی القرآن ہی سے تعبیر کریں، شیخ محی الدین ابن عربی نے ایک ہزار نام اللہ پاک کے تحریر کیے ہیں کذا فی الطحطاوی علی الدر المختار: ۱/۵ (حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو بات منسوب فرمائی ہے دوسری کتابوں میں وہ ابوبکر ابن العربی المالکی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، چناں چہ فتاوی شامی میں ہے: قال الحافظ ابوبكر بن العربي عن بعضهم أن لله ألف اسم، قال ابن العربي: وهذا قليل فيها ردالمحتار كتاب الحظر والإباحة فصل في البيع: ۴۸۳/۹ و كذا في فتح الباري: ۲۵۰/۱۱)

کتب عقائد، شرح مواقف، شرح مقاصد، شرح عقائد، مسامرہ، شرح فقہ اکبر میں بھی اسماء حسنیٰ کے علاوہ دوسرے اسماء بھی ذکر کیے ہیں، اگر صاحب شحنہ یہ کہتے کہ نماز میں دوسرے ناموں یا دوسری زبان کے ناموں سے احتراز کرنا چاہیے تب بھی ان کا کہنا ایک حد تک صحیح ہوتا، اگر چہ یہ بھی اجماعی چیز نہیں کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنا اور فارسی میں قرأت کرنا درست ہے۔ اور بعض کے نزدیک اذکار صلوۃ کو مطلقاً ہر زبان میں پڑھنا درست ہے (کذا فی رد المحتار: ۲۲۵/۱)

تفصیل دیکھنی ہو تو آکام النفائس دیکھیے، شیخ عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت والجواہر کے ص: ۷۸ پر لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جمیع اسماء جس زبان میں ہیں سب کے سب قابل تعظیم واحترام ہیں: "فإن قلت: فهل يَعُمُّ تعظيمُ الأسماء جميع الألفاظ الدائرة على ألسنة الخلق على اختلاف طبقاتهم وألسنتهم؟ فالجواب: نعم، هي معظمة في كل لغة مرجعها إلى ذات واحدة، فإن اسم الله لا يعرف العرب غيره، وهو بلسان فارسي "خدا" وبلسانه الحبشة "واق" وبلسان الفرنجي "كريطرد دروا"، بحث على ذلك في سائر الألسن تجد ذلك الأسماء الإلهي معظماً في كل لسان من حيث لا يدل عليه".

اور اگر مراد یہ ہے کہ دوسرے نام اگر چہ دیگر اقوام کے نزدیک خدا ہی کے نام ہیں، لیکن چوں کہ وہ دیگر اقوام کے شعار بن چکے ہیں۔ اور مسلم کو غیر مسلم کے شعار سے اجتناب چاہیے تو یہ مراد بھی خلاف شرع نہیں بلکہ شرعاً مطلوب ہیں، مگر اس صورت میں ان ہی ناموں کو منع کیا جاسکتا ہے جو غیر اقوام کا شعار ہیں۔ اور جو شعار نہیں ان کو منع نہیں کیا جاسکتا، جیسے: خدا، ایزد، یزدان کہ یہ نام کسی مخصوص غیر مسلم کے شعار نہیں بلکہ بکثرت اہل اسلام کی تصانیف میں موجود ہیں۔ فقط واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاوی محمودیہ: ۲۶۸/۱)

اور امداد الفتاوی (فتاوی حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ) میں ہے:

سوال: اطلاق لفظ "خدا" و "پروردگار" ونحوه على الله تعالىٰ ودعائه بها جائز أم لا؟ وما معنى قول المفسرين: "أسماءُ الله توقيفية لا اصطلاحيّة فلا يجوز فيها غير ما ورد في الكتاب والسنة"

الجواب: من الأسماء التوقيفيّة عَلَمٌ، ومنها ألقاب وأوصاف، وترجمة اللفظ بمنزلته، فالأسماء العَجمية ترجمة تلك الألقاب والأوصاف، ولذا انعقد الإجماعُ على إطلاقها، نعم! لا يجوز ترجمة العَلَم، فالله عَلَمٌ، والباقي ألقاب وأوصاف، بخلاف المرادف العربي للأسماء العربية؛ لإنها لا ضرورة إلى إطلاقها فلا يُؤذن فيها، أما العجم فيحتاجون إلى الترجمة للسهولة في الفهم، هذا ما عندي، ولعل عند غيري ما هو أحسن من هذا. (امداد الفتاوی: ۵۱۳/۴)

دوسری جگہ ہے:

سوال: جب اسماء الہیہ توقیفی ہیں تو دوسری زبان کے لغت سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی، جیسے: "خدا اور پروردگار"

جواب: تعاملِ امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین (ہم معنی الفاظ) کا حکم یکساں ہے، پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء منقولہ بلسان شرع کا، ان کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور یمین وغیرہ میں یہ مثل اصل کے ہوں گے یعنی جو حکم لفظ اللہ کی قسم کا ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے (امداد

الفتاوی:۶/۴۳)

اور حضرت مفتی نظام الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ صدر مفتی دار العلوم دیو بند تحریر فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کے اسمائے مبارکہ بہت ہیں۔ صرف ۹۹ رنام میں منحصر نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایک شمار ہے تحدید نہیں ہے۔ کما لا یخفی علی من له خبرة بالآیات والأحادیث۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (الآیۃ) حاصل ترجمہ یہ ہے کہ ہم نے کوئی رسول کسی قوم میں نہیں بھیجا مگر اسی قوم کی زبان میں، تاکہ رسول اسی قوم کی زبان میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور تمام احکام الٰہیہ بیان کریں۔ اس آیت کریمہ سے بطور اقتضاء النص ضروری ہے کہ عربی زبان کے علاوہ دیگر زبان میں بھی کوئی ایسا لفظ رہے گا جو اللہ سبحانہ تعالیٰ اور اس کی صفات اور اس کے احکام کا پورا مفہوم اور اس کی پوری ترجمانی کرے گا۔ جیسا کہ عبرانی اور سریانی اور بعض دیگر زبانوں میں اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ ''إیـل'' ہے۔ یہ عبرانی لفظ ہے قرآن پاک میں جگہ جگہ یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مفسرین نے صراحت فرمائی ہے کہ اسرائیل حضرت یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے۔ ''إسرا'' کے معنی ''عبد'' اور ''إیل'' کے معنی ''الله'' ہے۔ اور اسرائیل بمعنی ''عبدالله'' ہے ''إیل'' کا لفظ عام طور سے اللہ تعالیٰ کے لیے بولا جاتا تھا۔ (کمافی القاموس:۳/۴۳۲)

آیت کریمہ یٰبَنِیْ إِسْرَآئِیْلَ اذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْ أَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ الخ میں بعض محققین مفسرین نے یہی تفسیر کی ہے۔ اسی طرح فارسی زبان میں بھی کئی لفظ تھے جو ذات وحدہ لاشریك له کی ذات وصفات سے مفہوم ومراد کی پوری ترجمانی کرتے تھے مگر قوم نے ان کے معنی اور موقع استعمال کو بدل ڈالا تھا اور خالق شر کے لیے ''أھرَمَن'' کو خود تجویز کر لیا تھا۔ اور صرف خالقِ خیر کے لیے یزداں کو مقرر کر رکھا تھا۔ مگر جب اسلام وہاں پہنچا اور علمائے حق نے ان کی ان غلطیوں کی اصلاح کی اور ''أھرَمَنْ'' کا لفظ ختم کر دیا اور یزداں کے معنی خالق کل شی واضح کر دیا اور مؤمنین کے اعتقاد کے مطابق ان کے ذہن میں رچ بس گیا اور یزداں اور ایزد کے معنی ومفہوم سب مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق صرف ذات وحدہ لاشریک لہ کے علم ذات (اللہ) اور جملہ صفات باری تعالیٰ کے لیے ان کے قلوب میں اچھی طرح رچ بس گیا تو تمام علمائے حق اور فقہاء نے باری تعالیٰ کے لیے اس کا استعمال شروع کیا اور کتب تفسیر وشروح حدیث میں اور عربی وغیر عربی فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں جگہ جگہ یہ لفظ اللہ کی جگہ استعمال کیا جانے لگا۔ اس عام تعارف کے پہلے ممنوع تھا اور جب اس مکمل عموم واشتہار کے بعد دوسرا کوئی مفہوم ومعنی ذہن میں نہیں رہا تو قرآن پاک کے اردو تراجم میں بھی یہ لفظ جگہ جگہ استعمال ہونے لگا ہے۔ بالکل یہی تفصیل لفظ ''خدا'' کے لئے بھی ہے کہ جب تک اس کے قدیم اور لغوی معنی صرف خود آنے والا وغیرہ تھا، اس وقت تک علماء نے استعمال نہیں کیا اور بعد میں جب ہر معنی ختم ہو کر ''ھو الأوّلُ والآخِرُ والظاھِرُ والباطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْم'' میں مشتہر ہو کر اس کی ازلی وابدی، صمدی صفت وحیثیت سب کے ذہن میں رچ بس گئی تو اس کا استعمال بھی عام طور سے معتبر کتب تفسیر اور معتبر شروح حدیث وفقہ میں اور عربی فارسی اردو زبان میں متعارف ومشہور ہو کر مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق بولا اور لکھا جانے لگا (جیسے فتاوی ہندیہ خانیہ وغیرہ میں موجبات کلمات کفر کے اندر مذکور ہے) اور اس کے جواز میں متقدمین ومتاخرین سب کا اجماع عملی وقولی وسکوتی سب عام ہو گیا تو اب اس شیوع وعموم واجماع اہل حق کے بعد اس بحث کو چھیڑنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ دین میں تخریب کاری کا دروازہ کھولنا ہوگا اور حدیث پاک ''لَاتَجْتَمِعُ أُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَةِ'' کے خلاف ہو کر خود بھی گمراہی شمار ہوگا۔ (نظام الفتاوی:۱/۴۰)

اللہ میاں کہنا: لفظ ''میاں'' امیراں کا مخفف ہے جس کے معنی: آقا، والی، خداوند، سردار، مالک، حضور، حاکم وغیرہ کے ہیں۔ اور فیروز اللغات میں اللہ میاں کے معنی ''خدا'' اور ''اللہ تعالیٰ'' کے لکھے ہیں۔ اس اعتبار سے اللہ میاں کہنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

سوال: اللہ میاں کہنا کیسا ہے؟

الجواب حامداومصلیا: ''اللہ میاں'' کہنا درست ہے، اردو میں یہ لفظ اس موقع پر تعظیم کے لیے بولا جاتا ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم (فتاوی محمودیہ:۱/۲۶۷)

دوسری وجہ فہم کا لفظِ جسم اور جوہر سے مرکب اور متحیز کی طرف سبقت کرنا ہے یعنی لفظ جسم یا جوہر جب بولا جاتا ہے تو سننے والے کا ذہن لفظ جسم سے مرکب کی طرف اور لفظ جوہر سے متحیز کی طرف سبقت کرتا ہے اور ذہن میں پہلے یہی معنی آتے ہیں؛ کیوں کہ یہ معنی مشہور ہیں؛ تو ایسی صورت میں اگر اللہ تعالی پر ان الفاظ کا اطلاق کیا جائے گا تو سامع کو اللہ تعالی کے مرکب اور متحیز ہونے کا گمان ہوسکتا ہے اس لیے یہ اطلاق ممنوع ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مجسمہ اور نصاری جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالی پر اس معنی کے اعتبار سے کرتے ہیں جس معنی کے اعتبار سے اطلاق ممنوع ہے یعنی مجسمہ تو اللہ کو عام جسموں کے جیسا ایک جسم گمان کرتا ہے اور اپنے اسی خیال کے اعتبار سے اللہ پر جسم کا اطلاق کرتا ہے اور نصاری اللہ کو جوہر کہتے ہیں اور اس کو تین چیزوں کا مجموعہ اور مرکب مانتے ہیں اور وہ تین چیزیں یہ ہیں: وجود، علم اور حیوٰۃ، جن کا نام بالترتیب: اب، ابن اور روح القدس رکھتے ہیں؛ تو اب اگر اللہ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیا جائے اور ان سے یہ معنی مراد نہ ہوں جن کی طرف مجسمہ اور نصاری گئے ہیں؛ بلکہ جسم سے قائم بالذات کے معنی مراد لیے جائیں اور جوہر سے **الموجود لا فی موضوع** کے، تو معنی کے اعتبار سے اگر چہ کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی: لیکن ظاہر میں گمراہ فرقوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت لازم آئے گی اور شریعت میں گمراہ فرقوں کے ساتھ ظاہری مشابہت بھی ممنوع ہے۔

فإن قيل : فكيف يصحُّ إطلاقُ الموجودِ والواجبِ والقديمِ ونحوِ ذلك مما لم يَرِدْ به الشرع؟ قلنا: بالإجماع وهو مِنْ أدِلَّة الشرعِ. وقد يقال: إن الله تعالى والواجبَ والقديمَ ألفاظٌ مترادِفَةٌ والموجود لازم للواجب، وإذا وَرَدَ الشرعُ بإطلاق اسمٍ بلغة فهو إذنٌ بإطلاق ما يُراد فه من تلك اللغة أو من لغةٍ أخرى وما يُلازِم معناه، وفيه نظر.

ترجمہ : پھر اگر کہا جائے: تو کیسے صحیح ہوگا موجود، اور واجب، اور قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق جس کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہے؟ ہم کہیں گے: اجماع کی وجہ سے، اور وہ شریعت کے دلائل میں سے ہے۔

اور کبھی کہا جاتا ہے: بے شک اللہ تعالی، اور واجب اور قدیم الفاظِ مترادفہ ہیں، اور موجود لازم ہے واجب کے لیے، اور جب شریعت وارد ہو کسی اسم کے اطلاق کے ساتھ کسی بھی زبان میں تو وہ اجازت ہے ان الفاظ کے اطلاق کی جو اس کے ہم معنی ہوں (خواہ وہ) اسی زبان کے ہوں یا دوسری زبان کے، اور ان الفاظ (کے اطلاق کی بھی اجازت ہے) جو اس کے معنی کو لازم ہوں، اور اس میں نظر ہے۔

اللہ تعالی پر موجود، قدیم، واجب وغیرہ کے اطلاق کی وجہ: فـان قيل : ماقبل میں یہ کہا گیا تھا کہ؛ گر جسم

اور جوہر سے قائم بالذات اور موجود لافی موضوع کے معنی مراد ہوں تب بھی ان الفاظ کا اطلاق اللہ تعالی پر ممنوع ہے اور ممنوع ہونیکی ایک وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ شریعت میں یہ الفاظ اللہ تعالی کے لئے استعمال نہیں ہوئے ہیں، اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالی پر اس وجہ سے ممنوع ہے کہ یہ الفاظ شریعت میں وارد نہیں ہوئے، تو واجب، قدیم اور موجود وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالی پر کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ یہ الفاظ بھی تو شریعت میں وارد نہیں ہوئے ہیں۔

قلنا الخ: جواب یہ ہے کہ انکا جواز اجماع سے ہے اور اجماع ادلّہ شرع میں سے ہے۔

قولہ : وقد یقال : بعض نے اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دیا ہے یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں اور یہ جواب چونکہ شارحؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے اس کو صیغہ تمریض یعنی یقال سے ذکر کر رہے ہیں۔

اس جواب کی تقریر یہ ہے کہ واجب اور قدیم یہ دونوں لفظ اللہ کے مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لیے لازم ہے۔ اور شریعت جب کسی زبان کے کسی لفظ کا اللہ تعالی پر اطلاق کرے تو یہ اجازت ہے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی جو اس کے ہم معنی ہیں اسی طرح ان الفاظ کی بھی جن کو اس کے معنی مستلزم ہوں خواہ وہ الفاظ اسی زبان کے ہوں یا دوسری زبان کے؛ پس جب باری تعالی پر لفظ اللہ کا اطلاق ثابت ہے تو اب ہمارے لیے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے جو لفظِ اللہ کے ہم معنی ہیں جیسے واجب اور قدیم، اسی طرح ان الفاظ کے اطلاق کی بھی اجازت ہے جو اللہ کے معنی کے لیے لازم ہیں جیسے موجود۔

وفیہ نظر : اور اس جواب میں نظر ہے یعنی قد یقال سے جو جواب ذکر کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے شارح (علامہ تفتازانیؒ) تو اتنا کہہ کر خاموش ہو گیے، اور یہ نہیں بتایا کہ یہ جواب محلِّ نظر کیوں ہے؟

البتہ شارحین نے اس کی چند وجوہ بیان کی ہیں:

ایک تو یہ کہ اس جواب میں اللہ واجب اور قدیم کو مترادف کہا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے کیوں کہ مترادف ہونے کے لیے معنی میں اتحاد ضروری ہے اور ان الفاظ کے معانی مختلف ہیں، لفظ اللہ تو علم ہے ذات باری تعالی کا اور لغوی اعتبار سے اس کے بہت سے معانی بیان کیے گئے ہیں۔ اور واجب اس کو کہتے ہیں جس کا عدم محال ہو یا جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے ہو۔

دوسری وجہ اس جواب کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ اس جواب میں تمام مترادف الفاظ کو ایک درجہ میں

رکھا گیا ہے۔ اسی طرح لازم وملزوم کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے، حالاں کہ یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے ؛کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شریعت نے جس لفظ کا باری تعالی پر اطلاق کیا ہے وہ اللہ کے شایان شان ہو اور اس میں کوئی بے ادبی وغیرہ نہ ہو۔ لیکن دوسرے الفاظ جو اس کے ہم معنی ہوں یا اس کے معنی کے لیے لازم ہوں وہ اللہ تعالی کے شایانِ شان نہ ہوں ان میں بے ادبی پائی جاتی ہو، یا وہ کسی نقص اور عیب کی جانب مشیر ہوں؛ تو ایسی صورت میں ان کا اطلاق باری تعالی پر کیسے جائز ہوگا؟ مثلا :ان الله تعالى خالق كل شيء ويلزمه أن يكون خالق القردة والخنازير مع أنه لا يجوز إطلاقه عليه تعالى . وكذا يطلق عليه العالم ولايطلق عليه العاقل أو العارف أو الفقيه وإن كان بينهما تقارباً.(النبراس والعبالی).

(ولا مُصَوَّرٍ) أى ذى صورةٍ وشكلٍ مِثلِ صورة إنسانٍ أو فرسٍ لأن تلك مِنْ خواصِّ الأجسام تحصل لها بواسطة الكمياتِ والكيفياتِ وإِحاطةِ الحدود والنهاياتِ (ولا محدودٍ)أى ذى حدٍ ونهايةٍ (ولامعدودٍ) أى ذى عددٍ وكثرةٍ يعنى ليس محلا للكمياتِ المتصلةِ كالمقادير ولاالمنفصلةِ كالأعداد وهو ظاهرٌ.

ترجمہ: اور نہ وہ مصور ہے یعنی صورت اور شکل والا انسان یا گھوڑے کی صورت کے مثل، اس لیے کہ یہ اجسام کی خصوصیات میں سے ہے جو ان کو حاصل ہوتی ہے کمیات وکیفیات اور حدود ونہایات کے احاطہ کرنے کے واسطے سے، اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد اور نہایت والا ، اور نہ وہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا ، یعنی وہ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے جیسے مقادیر اور نہ کمیات منفصلہ کا جیسے اعداد اور وہ ظاہر ہے۔

ولا مُصَوَّرٍ الخ : اللہ تعالی مصور نہیں ہے یعنی مخلوق کی طرح اللہ تعالی شکل وصورت والے نہیں ہیں کیوں کہ شکل کہتے ہیں: اس ہیئت کو جو ایک یا چند حدود اور نہایات کے کسی مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شکل کے تحقق کے لئے ہیئت بھی ضروری ہے جو کیفیات کے قبیل کی چیز ہے اور مقدار بھی ضروری ہے جو کمیات کے قبیل سے ہے اور حدود ونہایات کے ذریعہ احاطہ بھی ضروری ہے؛ لہذا شکل اسی شی کو حاصل ہوگی جو کیفیات اور کمیات والی ہو اور محدود اور متناہی ہو اور ایسی چیزیں اجسام ہیں پس شکل وصورت کے ساتھ متصف ہونا جسم کا خاصہ ہے اور اللہ تعالی جسم نہیں ہیں؛ لہذا وہ شکل وصورت سے بھی منزہ اور پاک ہیں۔

ولا محدُودٍ: اس کی کوئی حد اور کنارہ نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ اس کی کوئی حد (یعنی ایسی تعریف جو حقیقت وماہیت پر دلالت کرنے والی ہو) نہیں بیان کی جاسکتی؛ مگر شارحؒ نے صرف پہلے معنی بیان کیے ہیں۔

و لا معدُودٍ: وہ عدد اور کثرت والا نہیں ہے یعنی اللہ تعالی پر کسی عدد کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ عدد کا اطلاق اس پر ہوسکتا ہے جس میں ذات کے اعتبار سے یا اجزاء کے اعتبار سے یا جزئیات کے اعتبار سے کثرت ہو اور اللہ تعالی ہر قسم کی کثرت سے بالکل پاک ہیں۔

سوال: واحد یعنی ایک کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جاتا ہے اور ایک بھی تو عدد ہے۔

جواب: اصح قول کے موافق ایک عدد نہیں ہے عدد کی ابتداء دو سے ہوتی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھیں الفرائد البہیۃ: ۳۰۵) اور اگر ایک کو عدد مان لیا جائے تب بھی کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ عدد کی نفی سے مقصود کثرت کی نفی ہے اور ایک میں کثرت نہیں پائی جاتی ہے۔

یعنی لیس مَحَلًّا الخ شارح کی اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ فلاسفہ کے نزدیک نو(۹) اعراض ہیں جن میں سے ایک کم ہے جس کی تعریف یہ ہے: "**ھو عرض یقبل القسمة لذاته**" وہ ایسا عرض ہے جو بذات خود تقسیم کو قبول کرے۔

کم کی اقسام: پھر کم کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل، **کَمِّ متصل** : وہ عرض ہے جس کو جب دو برابر یا کم وبیش حصوں میں تقسیم کیا جائے تو دونوں حصوں کے بیچ میں کوئی ایسی حد ہو جو دونوں میں مشترک ہو یعنی وہ حد ایک حصے کا منتہا ہو اور دوسرے کا مبدأ۔ مثلاً: ایک گز کے خط کو دو برابر یا کم وبیش حصوں میں اگر تقسیم کیا جائے تو بیچ میں نقطہ حد مشترک ہوگا جو ایک کا مبدأ ہوگا اور دوسرے کا منتہا،

کم متصل کی اقسام: پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں: مقدار اور زمانہ، اگر سارے اجزاء ایک ساتھ پائے جاتے ہوں تو وہ مقدار ہے اور اگر ایک ساتھ نہ پائے جاسکتے ہوں تو وہ زمانہ ہے، زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاسکتے، ماضی تو گذر گیا اور مستقبل ابھی آیا نہیں ہے۔

﴿پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں جسم تعلیمی، سطح، اور خط﴾

جسم تعلیمی : وہ کم متصل ہے جو تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور سطح جسم کے کنارے کو کہتے ہیں جو صرف دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور خط سطح کے کنارے کو کہتے ہیں جو صرف ایک جہت میں تقسیم کو قبول کوتا ہے پس جسم تعلیمی، سطح، خط اور زمانہ یہ سب کمیات متصلہ ہیں جن میں سے پہلے تین کو مقادیر کہا جاتا ہے۔

کم منفصل : وہ عرض ہے جس کو جب تقسیم کیا جائے تو اس کے دونوں حصوں کے درمیان کوئی حد مشترک نہ ہو اور وہ

اعداد ہیں۔ مثلاً دس کے عدد کو اگر دو برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے تو دو پانچ وجود میں آئیں گے اور کوئی عدد ان دونوں کے درمیان مشترک نہ ہوگا، اسی طرح کم وبیش حصوں میں تقسیم کیا جائے تب بھی کوئی عدد ان میں مشترک نہ ہو گا (معین الفلسفہ:۷۹)

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح " فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول "ولا محدود" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کمیات متصلہ مثلاً مقادیر (جسم تعلیمی، سطح، خط) کا محل نہیں ہے اور "وَلَا مَعْدُودٍ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کمیاتِ منفصلہ یعنی اعداد کا محل نہیں ہے۔

وھو ظاھر: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے یعنی اللہ تعالی کا کمیات متصلہ اور منفصلہ کا محل نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، کمیات متصلہ (یعنی جسم تعلیمی، سطح، خط وغیرہ) کا محل نہ ہونا تو اس وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ سب کم کی اقسام ہیں جو بذات خود تقسیم کو قبول کرتا ہے لہذا ان کا محل بھی وہی ہوگا جو قابل تقسیم ہو، نیز خط کہتے ہیں سطح کے کنارے کو اور سطح کہتے ہیں جسم کے کنارے کو پس ان کا محل وہی ہوگا جو محدود اور متناہی ہو اور اللہ تعالی کی ذات لامحدود اور لامتناہی ہے اسی طرح وہ تجزی اور تقسیم سے بھی پاک ہے پس وہ ان اعراض کا محل کیسے ہوسکتا ہے؟

اور کمیاتِ منفصلہ یعنی اعداد کا محل نہ ہونا اس وجہ سے ظاہر ہے کہ ان کا محل وہی چیزیں ہوسکتی ہیں جن میں کثرت ہو اور اوپر معلوم ہوچکا کہ اللہ تعالی میں کثرت نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے نہ اجزاء کے اعتبار سے اور نہ جزئیات کے اعتبار سے، پس وہ اعداد کا محل کیسے ہوسکتے ہیں؟

(ولا متبعِّضٍ ولا متجزِّئٍ) أي ذي أبعاضٍ وأجزاءٍ **(ولا متركِّبٍ منها)** لِمَا في كل ذلك من الاحتياج الـمُنافِي للوجوب، فما له أجزاءٌ يُسمَّى باعتبار تألُّفِه منها متركِّباً، وباعتبار انحلاله إليها متبعِّضاً ومتجزِّيا **(ولا متناهٍ)** لِأن ذلك من صفات المقادير والأعدادِ.

ترجمہ: اور نہ وہ متبعض ہے اور نہ متجزی، یعنی ابعاض اور اجزاء والا، اور نہ وہ ان سے مرکب ہے اس وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر احتیاج (پایا جاتا) ہے جو واجب ہونے کے منافی ہے پس وہ شی جس کے لیے اجزاء ہوں، اس کے مرکب ہونے کے اعتبار سے ان اجزاء سے، اس کا نام رکھا جاتا ہے مرکب۔ اور اس کے ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے (اس کا نام رکھا جاتا ہے) متبعض اور متجزی۔ اور نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

قوله: ولا مُتَبَعِّضٍ ولا مُتَجَزِّيٍ: اللہ تعالی ابعاض اور اجزاء والے نہیں ہیں، ابعاض اور اجزاء دونوں کے معنی

ایک ہیں

وَلَا مُتَرَكِّبٍ منها: اور نہ وہ ان سے یعنی ابعاض واجزاء سے مرکب ہیں۔

لما في كُلِّ ذلك الخ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر اجزاء کی جانب احتیاج پایا جاتا ہے جو واجب ہونے کے منافی ہے؛ کیونکہ جو شی اجزاء والی ہوتی ہے یا ان سے مرکب ہوتی ہے وہ اپنے وجود میں اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور محتاج ہونا واجب الوجود ہونے کے منافی ہے پس اللہ تعالی جو واجب الوجود ہیں وہ متبعض ومتجزی یا مترکب کیسے ہوسکتے ہیں؟

فَمَا لَهُ اَجزاءٌ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) مترکّب اور متبعّض ومتجزی میں فرق بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں میں فرق حقیقی نہیں صرف اعتباری ہے۔ جس شی کے لیے اجزاء ہوں تو اس اعتبار سے کہ وہ اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے اس کو مترکب کہتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اگر اس کو تحلیل وتقسیم کیا جائے تو وہ ان اجزاء میں تبدیل ہوجائے گی اس کو متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

فائدہ: انحلال کے معنی ہیں ہیئتِ ترکیبیہ کا زائل ہوجانا یعنی اجزاء کے جمع ہونے اور باہم ملنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس صورت کا زائل ہوجانا اور اجزاء کا الگ الگ ہوجانا۔

تنبیہ: شارح نے متبعض اور متجزی میں کوئی فرق نہیں بیان کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں۔ اور بعض نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے بایں طور کہ شی جن اجزاء سے مؤلف اور مرکب ہوا گر انہیں اجزاء کی جانب اس کی تحلیل وتقسیم ہو تو وہ متجزی ہے۔ اور متبعض عام ہے خواہ انہی اجزاء کی طرف اس کی تحلیل ہو یا دوسرے اجزاء کی طرف، دونوں کو متبعض کہا جائے گا۔

> (ولا يوصَف بالماهِيَّة) أي المُجانَسَةِ للأشياء لأن معنى قولنا: ما هو؟ مِن أيّ جنسٍ هو والمجانسةُ توجِبُ التمايُزَ عن المتجانسات بفصولٍ مقوِّمةٍ فيلزم التركيبُ (ولا بالكيفية) من اللون والطَعمِ والرائحةِ والحرارةِ والبُرودةِ والرُطوبةِ واليُبُوسَةِ وغيرِ ذلك مما هو من صفاتِ الأجسامِ وتوابِعِ المِزاجِ والتركيبِ.

ترجمہ: اور نہیں متصف کیا جاتا ہے اسکو ماہیت کے ساتھ یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کے ساتھ اس لیے کہ ہمارے قول ماھو کے معنی ہیں کس جنس سے ہے وہ؟ اور ہم جنس ہونا واجب کرتا ہے ہم جنس چیزوں سے جدا ہونے کو فصول مقوّمہ کے ذریعہ پس ترکیب لازم آئے گی۔

اور نہ کیفیت کے ساتھ یعنی رنگ، اور مزہ، اور حرارت، اور برودت، اور تری، اور خشکی وغیرہ کے ساتھ جو اجسام کی صفات اور مزاج کے توابع میں سے ہیں۔

قوله: ولا يُوصَفُ بالمَاهِيَةِ : (۱) ماهية کا لفظ منسوب ہے ماهو کی طرف یعنی یاء نسبتی اور تاء کا اضافہ کر کے یہ لفظ بنایا گیا ہے، اور بعض نسخوں میں مــائية ہمزہ کے ساتھ اس صورت میں یہ منسوب ہوگا۔ ما کی طرف ہمزہ اور تا کے اضافہ کے ساتھ، (تفصیل کے لیے صفحہ: ۶۸ کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیں)

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ مــاهية کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے مگر شارح رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کی ہے مجانسة الأشياء سے؛ کیوں کہ اس مقام کے مناسب یہی معنی تھے۔ اور المجانسة کے معنی ہیں المشــاركة في الجنــس یعنی ہم جنس ہونا۔ اور جنس کے دو معنی ہیں ایک لغوی، دوسرے اصطلاحی اور منطقی، پس المجانسة کے بھی دو معنی ہوں گے ایک: الـمشـاركة في الـجنس اللغوى ، دوسرے: الـمشاركة في الجنس الاصطلاحي۔

جنس اصطلاحی یعنی منطقی کی تعریف: هو كلي مقولٌ على كثيرين مختلفين بالحقائق ۔ اور جنس لغوی کی تعریف ہے: مـا يـدل عـلى متعددٍ بالفاظ دیگر: هـو كـلـي مـقولٌ على كثيرين یعنی جو متعدد چیزوں پر دلالت کرے اور بہت سی چیزوں کو شامل ہو خواہ وہ چیزیں مختلف الحقائق ہوں یا متفق الحقائق، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنس لغوی عام ہے جنس اصطلاحی سے، جیسے انسان جنس لغوی ہے کیوں کہ یہ زید عمر بکر اور اس طرح کے بہت سے افراد پر بولا جاتا ہے لیکن اصطلاحی اعتبار سے اس کو جنس نہیں کہہ سکتے بلکہ اصطلاحی اعتبار سے یہ نوع ہے اور حیوان جنس ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ یہاں پر مجانست کے کون سے معنی مراد ہیں؟ تو ظاہر یہ ہے کہ شارحؒ کی مراد مجانست اصطلاحیہ ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالی کے مجانست سے پاک ہونے کی دلیل آگے چل کر شارح ؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مجانست واجب کرتی ہے تمایز کو ہم جنس چیزوں سے فصولِ مقوِّمہ کے ذریعے، یعنی شی اپنی ہم جنس اشیاء سے ممتاز ہونے کے لیے فصولِ مقوِّمہ کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مجانست اصطلاحیہ یعنی مشارکۃ فی الجنس الاصطلاحی ہی فصولِ مقوّمہ کے ذریعہ تمایز کو واجب کرتی ہے نہ کہ مجانست لغویہ۔

---

(۱) واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال: ما هذا الشيء اى من اىّ جنسٍ هو؟ قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى: إن سألَنَا سائل عن الله تعالى ما هو؟ قلنا: إن أردتَ ما اسمه، فالله :الرحمن الرحيم ،وإن أردت ما صفته، فسميع بصير، وإن أردت ما فعله، فخَلَقَ المخلوقات ووَضَعَ كلَّ شيء موضعه ، وإن أردت ماماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (شرح المقاصد: ۶۸/۲)

قوله:لان معنى قولنا :یہاں سے شارح ماهیة کی تفسیر مجانست سے کرنے کی وجہ بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ماهیة ماهو سے بنا ہے ماهو میں یائے نسبتی لگادی اور تا کا اضافہ کردیا تو ماهیة بن گیا پس ماهیة کے معنی ہوں گے:المنسوب إلى ماهو ،یعنی ماهو کے ذریعہ جس کے بارے میں سوال کیا جائے ،یا جو شی ماهو کے جواب میں واقع ہو۔اور ماهو کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور ہمارے قول:ماهو؟ کے معنی ہیں: من أي جنس هو ؟لہٰذا ماهية جو ماهو سے بنا ہے اس کے معنی بھی جنس اور مجانست کے ہوں گے اور اللہ تعالی کے ماهیة کے ساتھ متصف نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی کوئی جنس نہیں ہے اور نہ وہ کسی شی کے ہم جنس ہے۔

قوله :والمجانسة توجب الخ:۔یہ اللہ تعالی کے مجانست سے پاک ہونے کی دلیل ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ جو شی مجانست کے ساتھ متصف ہوتی ہے یعنی جو شی کسی شئی کی ہم جنس ہوتی ہے تو وہ ہم جنس چیزوں سے ممتاز ہونے کے لیے فصول مقوِّمہ کی محتاج ہوتی ہے۔مثلاً انسان اور دیگر حیوانات گھوڑا،بیل،بکری وغیرہ میں مجانست ہے یعنی سب کی جنس ایک ہے اور وہ حیوان ہے؛تو اب انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرنے کے لیے ضرورت ہے فصل کی اور وہ ناطق ہے،پس انسان اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کے لئے فصل یعنی ناطق کا محتاج ہے،اسی طرح اگر باری تعالی مجانست کے ساتھ متصف ہوں تو ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کے لئے فصل کی ضرورت پڑے گی پس اللہ تعالی کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

فائدہ :فصول مقوِّمہ کے معنی ہیں وہ فصلیں جو شی کی ماہیت میں داخل ہوں اور جن کے ذریعہ شی وجود میں آتی ہو،مُقوِّم کے لغوی معنی ہیں: قائم کرنے والا ،سیدھا کرنے والا ،اور اصطلاح میں مُقوِّم اس کو کہتے ہیں: جو شی کی ماہیت میں داخل ہو اور جس کے ذریعہ شی وجود میں آتی ہو۔جنس چونکہ ایک مبہم شی ہوتی ہے جب تک اس کے ساتھ فصل کا انضمام نہ ہو اس وقت تک کوئی ماہیت وجود میں نہیں آتی ۔مثلاً: حیوان کے ساتھ جب تک ناطق کا انضمام نہ ہو اس وقت تک انسان وجود میں نہیں آسکتا،پس فصل کے ذریعہ جس طرح شی اپنے ہم جنس چیزوں سے ممتاز ہوتی ہے اسی طرح اس کے ذریعہ شی کا وجود اور تحقق بھی ہوتا ہے اس بنا پر فصل کو مقوم کہا جاتا ہے۔

قولہ :ولا بالكيفية :اور نہ کیفیت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یعنی رنگ ،مزہ ،بو،گرمی ،سردی،تری،خشکی وغیرہ کے ساتھ ،جو اجسام کی صفات اور مزاج کے توابع میں سے ہیں۔

مزاج کے لغوی معنی ملنے کے ہیں۔اور اصطلاح میں مزاج اس معتدل اور نئی کیفیت کو کہتے ہیں جو عناصر کے باہم ملنے اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے،خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ کیفیات جسم کی

صفات اور خصوصیات میں سے ہیں اور مزاج کے تابع ہیں کیوں کہ یہ کیفیت جسم میں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب وہ مختلف عناصر سے مرکب ہوتا ہے اور اس میں ایک نئی اور معتدل کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا نام مزاج ہے اور جو شی بسیط ہوتی ہے یعنی مختلف عناصر سے مرکب نہیں ہوتی وہ ان کیفیات سے خالی ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کی ذات بھی ترکیب سے پاک ہے؛ لہٰذا وہ بھی ان کیفیات سے خالی ہوگی۔

(ولایَتمکّن فی مکان) لأن التمکُّنَ عبارۃٌ عن نُفوذِ بُعدٍ فی اٰخرَ مُتوهَمٍ أو متحقّقٍ یُسَمونَه المکانَ والبُعدُ عبارۃٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسم، أو بنفسه عند القائلین بوجودِ الخَلاءِ، واللّٰهُ تعالیٰ منزّہٌ عنِ الامتدادِ والمقدار لاستِلزَامِه التَجزّیَ۔

ترجمہ:۔اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لیے کہ تمکّن نام ہے کسی بُعد کے داخل ہونے کا دوسرے بُعد میں جو موہوم ہے یا متحقق ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں۔اور بُعد نام ہے اس امتداد کا جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا بذات خود (قائم ہوتا ہے) ان لوگوں کے نزدیک جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں، اور اللہ تعالی امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزّی کو۔

اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہیں: وَلَا یَتمکّنُ فی مَکان: تمکن کے معنی ہیں: کسی مکان میں جاگزیں ہونا اس اعتبار سے لایتمکن کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لیکن چونکہ تمکّن کے دوسرے معنی قدرت کے بھی ہیں اور یہ معنی اس جگہ مراد نہیں اس لیے فی مکان کا اضافہ کردیا تاکہ دوسرے معنی سے احتراز ہو جائے۔اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمکن اس جگہ اپنے پورے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ صرف وجود اور حصول کے معنی میں ہے۔
اس کے بعد شارح کی عبارت کو سمجھنے پر پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی ضروری ہیں۔

پہلی بات: بُعد اور امتداد کی تعریف واقسام: لفظ بُعد کے لغوی معنی دوری کے ہیں اور امتداد کے لغوی معنی درازگی اور پھیلاؤ کے ہیں۔اور اصطلاح میں بعد یا امتداد کے دو معنی ہیں:

(۱) ایک معنی تو طول، عرض اور عمق کے ہیں یعنی جسم میں جو لمبائی، چوڑائی اور موٹائی ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک کو بُعد یا امتداد کہتے ہیں۔بُعد کی جمع ابعاد ہے، ابعاد ثلاثہ طول عرض اور عمق کو کہتے ہیں۔یہ بُعد چونکہ جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس لیے اس کو بعد عرضی بھی کہتے ہیں، حکماء کے نزدیک یہ بُعد جسم میں حقیقۃً موجود ہوتا ہے اور متکلمین کے نزدیک یہ بُعد موہوم ہے یعنی ایک خیالی چیز ہے اس کا حقیقی وجود نہیں ہے۔

(۲) بُعد وامتداد کے دوسرے معنی خلاء کے ہیں۔خلاء لغت میں خالی جگہ کو کہتے ہیں۔اور اصطلاح میں اس سے

مراد وہ جگہ ہے جس کو کوئی جسم پُر کئے ہوتا ہے، جیسے: حوض کے اندر کی وہ جگہ جس کو پانی پُر کیے ہو۔ اور کمرہ کے اندر کی وہ جگہ جس کو آدمی پر کیے ہو، متکلمین اور اِشراقیہ کے نزدیک اسی خلاء کا نام مکان ہے؛ لیکن متکلمین کے نزدیک یہ خلا بھی موہوم اور خیالی چیز ہے اس کا حقیقۃً وجود نہیں ہے اور اشراقیہ کے نزدیک یہ خلاء موجود ہے اور قائم بنفسہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ بعد وامتداد کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے جس کو بُعدِ عرضی کہتے ہیں۔ اور یہ بعد حکماء کے نزدیک جسم میں حقیقۃً موجود ہوتا ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک موہوم اور خیالی چیز ہے اس کو حقیقۃً کوئی وجود نہیں ہے۔

اور بعد وامتداد کی دوسری قسم وہ ہے جس کی تفسیر خلاء سے کی جاتی ہے اور جس کا مکان نام رکھا جاتا ہے۔ متکلمین کے نزدیک بعد اس معنی کے اعتبار سے بھی موہوم اور خیالی چیز ہے، البتہ اشراقیہ کے نزدیک اس کا حقیقی وجود ہے اور قائم بنفسہ ہے۔

دوسری بات: خلاء کے جواز میں اختلاف ہے: ایک بات یہ ذہن میں رہے کہ خلاء کے وجود کے جواز میں اختلاف ہے، مشّائیہ کے نزدیک اس کا وجود محال ہے۔ اور متکلمین واشراقیہ خلاء کے وجود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور اوپر بعد وامتداد کی جو دو قسمیں کی گئی ہیں وہ متکلمین واشراقیہ کا مذہب ہے جو خلاء کے وجود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور یہ لوگ اسی خلاء کا نام مکان رکھتے ہیں لیکن متکلمین کے نزدیک خلا موہوم اور خیالی چیز ہے اور اشراقیہ اس کو حقیقۃً موجود مانتے ہیں۔ اور جو لوگ خلاء کے وجود کو محال کہتے ہیں ان کے نزدیک بُعد وامتداد کے صرف پہلے معنی ہیں جس کو بعدِ عرضی کہتے ہیں اور مکان کی تعریف وہ دوسری کرتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد شارحؒ کی عبارت کی تشریح یہ ہے کہ تمکُّن نام ہے: ایک بعد کے داخل ہونے اور سما جانے کا دوسرے بعد میں جو موہوم ہے یا موجود ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں'' اس میں پہلے بعد سے مراد بُعدِ عرضی ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور دوسرے بعد سے مراد خلاء ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں۔ اور شارحؒ کا قول: متوهَمٍ أو متحققٍ دوسرے بعد کی صفت ہے اس کے ذریعہ متکلمین اور اشراقیہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ اور یُسَمُّونہ کی ضمیر منصوب دوسرے بعد کی طرف راجع ہے۔

قولہ: والبعد عبارۃ الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) دونوں قسم کے بعد کی تعریف کر رہے ہیں، پس شارحؒ کا قول ''البعد عبارۃ عن امتدادٍ قائم بالجسم '' پہلے بعد کی تعریف ہے جس کو بعدِ عرضی کہتے ہیں اور ''أو قائم بنفسہ'' یہ دوسرے بعد کی تعریف ہے جس کو مکان کہا جاتا ہے اور لفظ اَو تنویع کے لیے ہے، نہ کہ شک

کے لیے، تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بعد تو وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور دوسرا بعد وہ امتداد ہے جو بذات خود قائم ہوتا ہے۔

قوله :عند القائلين بوجود الخلاء: اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعد کی یہ اقسام و تعریفات ان لوگوں کے نزدیک ہے جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں۔

تنبیہ: اوپر یہ بات آچکی ہے کہ متکلمین کے نزدیک خلاء موہوم ہے اس کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ اور اشراقیہ کے نزدیک خلاء حقیقۃً موجود ہے، پس اگر اس جگہ وجود کا لفظ عام ہو حقیقی اور خیالی دونوں کو، تب تو عند القائلین بوجود الخلاء کا مصداق متکلمین اور اشراقیہ دونوں ہوں گے۔ اور اگر وجود سے مراد وجود حقیقی ہو تو اس عبارت کا مصداق صرف اشراقیہ ہوں گے۔ اور یہ کہا جائے گا کہ شارحؒ نے متکلمین کے مذہب کو بیان نہیں کیا۔ اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ خلاء کے وجود کو جائز قرار دینے اور بعد کی دو قسمیں کرنے میں متکلمین چوں کہ اشراقیہ کے ساتھ ہیں، اختلاف صرف اس میں ہے کہ وہ موہوم ہے یا موجود۔ تو اشراقیہ کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد متکلمین کے مذہب کو سمجھنا کوئی مشکل نہیں رہا، معمولی توجہ سے متکلمین کا مذہب معلوم ہو سکتا ہے اس لیے اس کو بیان نہیں کیا، متکلمین کے مذہب کے موافق پہلے بعد کی تعریف یہ ہوگی: هو امتداد موهوم مفروض في الجسم۔ اور دوسرے بعد کی تعریف یہ ہوگی: هو امتداد موهوم قائم بنفسه۔

قوله :الله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار: یعنی جب تمکن نام ہے ایک بعد کے دوسرے بعد میں داخل ہونے اور سما جانے کا؛ تو متمکن وہی شی ہو سکتی ہے جو بعد و امتداد والی ہو اور اللہ تعالی بعد و امتداد سے پاک ہیں؛ کیوں کہ یہ تجزی اور انقسام کو مستلزم ہے اور اللہ تعالی تجزی اور انقسام سے مبرا ہیں؛ لہٰذا تمکن سے بھی منزہ ہوں گے۔

قوله عن الامتداد والمقدار: امتداد کے معنی اوپر گذر چکے۔ اور مقدار کے معنی بھی امتداد ہی کے ہیں دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ مقدار عام ہے خواہ وہ جسم کے ساتھ قائم ہو یا بذات خود قائم ہو اور مقدار خاص اس امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے (النبراس)

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيِّزٌ ولا بُعدَ فيه وإلا لكان مُتجزِّيا، قلنا: المُتَمَكِّنُ أخصّ من المتحيِّز؛ لأنّ الحيِّزَ هو الفراغ المتوهَّمُ الذي يَشغَلُه شيءٌ مُمتَدٌّ أو غيرُ مُمتَدٍّ، فما ذُكِرَ دليل على عدمِ التمكُّنِ في المكان وأمّا الدليلُ على عدم التحيُّز فهو أنّه لو تحيَّزَ فإمّا في الأزل، فيلزم قِدَمُ

الحیز، أو لا، فیکون محلا للحوادث.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: جوہر فرد متحیز ہے حالاں کہ اس میں کوئی بعد نہیں ہے ورنہ یقیناً وہ متجزی ہوتا، ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز: وہ خالی جگہ ہے جو موہوم ہے جس کو کوئی چیز پُر کرتی ہے (خواہ) وہ امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو، پس جو دلیل (اوپر) ذکر کی گئی ہے وہ مکان میں متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے، اور بہر حال متحیز نہ ہونے پر دلیل: تو وہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی متحیز ہوں تو یا تو ازل ہی میں (متحیز ہوں گے) پس حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا ازل میں متحیز نہیں ہوں گے پس وہ محل حوادث ہوں گے۔

تمکن کی تعریف پر اعتراض: **قولہ فان قیل الخ**:۔ یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو تمکن کی تعریف پر وارد ہوتا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تمکن کے جو معنی آپ نے بیان کیے اس کے اعتبار سے متمکن وہی شی ہوگی جو بعد وامتداد والی ہو۔ اور حیز اور مکان دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں؛ لہذا متحیز بھی وہی شی ہونی چاہئے جو بعد وامتداد والی ہو؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزی متکلمین کے نزدیک متحیز ہے مگر اس کے باوجود اس میں کوئی بعد وامتداد نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ وہ غیر متجزی ہوتا ہے یعنی وہ کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا، نہ طول میں، نہ عرض میں، نہ عمق میں، اگر اس میں بعد ہوتا تو وہ لامحالہ متجزی ہوتا، کیوں کہ ہر بعد والی شی متجزی ہوتی ہے۔

قولہ : قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض کا مدار متحیز اور متمکن کے ایک ہونے پر ہے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ متحیز عام ہے متمکن سے کیوں کہ مکان وہ موہوم خلاء ہے جس کو کوئی ایسی شی پُر کیے ہو جو بعد وامتداد والی ہو۔ اور حیز وہ موہوم خلا ہے جس کو کوئی شی پر کیے ہو خواہ وہ بعد وامتداد والی ہو یا بعد وامتداد والی نہ ہو۔

تنبیہ: حیز کبھی مکان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے متحیز اور متمکن دونوں ہم معنی ہو جائیں گے اور کبھی حیز مکان سے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ بعض نے اول کو حکماء کا مذہب کہا ہے اور دوسرے کو متکلمین کا۔ اور اشکال کا مبنیٰ پہلا استعمال ہے اور جواب کی بنیاد دوسرے استعمال پر ہے۔

ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: **قولہ : فما ذکر الخ** یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب حیز مکان سے عام ہے تو اللہ تعالی کے متمکن نہ ہونے پر جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ عدم تحیز پر دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو صرف عدم تمکن کی ہے، رہی بات عدم تحیز کی، تو اس کی دلیل یہ ہے

کہ اگر اللہ تعالی متحیز ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو ازل ہی سے متحیز ہوں گے، یا ازل کے بعد، پہلی صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ازل ہی سے متحیز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ حیز ازل میں موجود ہو اور دوسری صورت میں اس کا تحیز یعنی کون فی الحیز (حیز میں حصول) حادث ہوگا اور اس کے حادث ہونے سے اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

تنبیہ: شارحؒ نے جو یہ فرمایا کہ اگر اللہ تعالی ازل ہی سے متحیز ہوں تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حیز کا وجود نہیں ہے بلکہ وہ ایک موہوم اور معدوم شی ہے اور معدوم کا ازلی اور قدیم ہونا محال نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حیز سے مراد تحیز ہے جس کے معنی کون فی الحیز کے ہیں یعنی حیز میں حاصل ہونا اور یہ عرض ہے اور عرض کو اشاعرہ کے نزدیک بقاء نہیں ہے مگر تجدد امثال سے، پس اگر کون فی الحیز قدیم ہو تو ہر کون سے پہلے کوئی کون ماننا پڑے گا الا الی نہایہ، پس تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل محال ہے، لہٰذا تحیز کا قدیم ہونا بھی محال ہوگا۔

وأيضا إمّا أن يُساوِيَ الحيّزَ، أو ينقُصَ عنه، فيكون متناهيا، أو يزيدَ عليه فيكون متجزّيا، وإذا لم يكن في مكانٍ، لم يكن في جهةٍ: لا عِلوٍ ولا سِفلٍ ولا غيرِ هما؛ لأنها إمّا حدود وأطراف للأمكِنة، أو نفسُ الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

ترجمہ: اور نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوں گے، یا اس سے کم ہوں گے، پس وہ متناہی ہوں گے، یا اس پر زائد ہوں گے پس وہ متجزی ہوں گے۔ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہیں؛ تو کسی جہت میں بھی نہیں ہوں گے، نہ فوق میں، نہ تحت میں، اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں، اس لیے کہ وہ (جہتیں) یا تو مکانوں کے حدود واطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی چیز کی طرف نسبت کے پیدا ہونے کے اعتبار سے۔

عدم تحیز کی دوسری دلیل: **قوله وايضا إمّا أن يُساوي**: یہ اللہ تعالی کے متحیز نہ ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ متحیز ہوں تو وہ حیز کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے، یا اس سے زیادہ ہوں گے، پہلی دو صورتوں میں اللہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ حیز متناہی ہے پس جو شی اس کے برابر ہوگی یا کم ہوگی وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور تیسری صورت میں اللہ کا متجزی اور منقسم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اللہ تعالی کا ایک حصہ تو وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے زائد اور خارج ہوگا اور اللہ تعالی تناہی اور تجزی سے پاک ہیں۔ لہٰذا حیز سے بھی لامحالہ پاک ہوں گے۔

ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: قوله :واذا لم يكن في مكان الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے اللہ تعالی کے مکان میں نہ ہونے کو تو بیان کیا؛ لیکن کسی جہت میں نہ ہونے کو ذکر نہیں کیا؛ حالاں کہ اللہ تعالی جس طرح مکان سے پاک ہیں اسی طرح جہتوں سے بھی پاک ہیں۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ تمکن کی نفی تمام جہات کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جہت یا تو مکان کے حدود واطراف کا نام ہے یا خود مکانوں ہی کا، کسی اور چیز کی طرف نسبت پیدا ہونے کے اعتبار سے، پس تمکن کی نفی کسی جہت میں ہونے کی نفی کو بھی مستلزم ہے اس لیے الگ سے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

فائدہ:- مشہور جہات چھ ہیں: فوق، تحت، یمین، شمال، اَمام اور خلف، فوق اور تحت کو علو اور سفل بھی کہتے ہیں فلاسفہ کے نزدیک فوق اور تحت تو حقیقی جہتیں ہیں جو بدلتی نہیں ہیں اور باقی جہتیں اعتباری واضافی ہیں جو آدمی کی ہیئت کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں۔ **قالوا: الجهة الحقيقية هو الفوق و التحت و ماسواها من الجهات كاليمين و الشمال فيختلف بتغير وضع الشخص** (النبراس). اور متکلمین کے نزدیک تمام جہات اعتباری واضافی ہیں(۱)

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ شارح رحمہ اللہ کا قول ''**لا نها إما حدود و أطراف للا مكنة**'' یہ فلاسفہ کے مذہب کی طرف اشارہ ہے اور اس میں حدود واطراف سے مراد محیط اور مرکز ہے، محیط سے مراد فلک الافلاک کی بالائی سطح ہے جو پورے عالم کو محیط ہے اور مرکز سے مراد وہ نقطہ ہے جو عالم کے وسط میں زمین کے اندر فرض کیا گیا ہے جس کو مرکز عالم کہتے ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک اصلی اور حقیقی جہتیں یہی دونوں ہیں؛ کیوں کہ مکان کہتے ہیں بعد وامتداد کو جس کے اندر کوئی جسم داخل ہوتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک امتدادات کے اطراف ونہایات کا نام جہات

---

(۱) **قوله:** انه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات الست التي هي الفوق و التحت و اليمين و الشمال و الأمام و الخلف حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلَين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذِي راسَه من فوقه والسفل ما يحاذِي رِجلَه من جهة الأرض و اليمين ما يحاذي اقوىٰ يَدَيه غالبا و الشمال مقابلها، و الأمام ما يحاذي جهةَ الصدر التي يُبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها. ومعنى الفوق فيما يمشي على اربع او على بطنه ما يحاذي ظَهرَه من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذلم يكن ثَمّ حيوانٌ فلم يكن ثَمّ راسٌ ولا رِجل ولا ظَهرٌ. ثُم الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل، فان النملة اذا مشَت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات لانه لا را س ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات (المسامرة مع المسايرة: ۱۹)

ہے اور تمام امتدادات کی انتہا ہوتی ہے فلک الافلاک کی بالائی سطح پر جو پورے عالم کو محیط ہے اور جس سے اوپر کوئی مخلوق نہیں، پس یہ جہت فوق ہے۔ اور عالم کے وسط میں زمین کے اندر جو نقطہ فرض کیا گیا ہے جس کو مرکز عالم کہتے ہیں وہ جہت تحت ہے کیوں کہ اس سے نیچے کوئی چیز نہیں ہے۔(۱)

اور شارحؒ کا قول "او نفس الأمكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء" یہ متکلمین کے مذہب کی طرف اشارہ ہے؛ کیوں کہ متکلمین کے نزدیک ہر شی کا مکان ہی جہت ہے دوسری شی کے اعتبار سے، مثلا جو مکان دو مکانوں کے بیچ میں ہو اس طور پر کہ ایک اس کے اوپر ہو اور دوسرا اس کے نیچے، تو بیچ والا مکان ہی دونوں مکانوں کے اعتبار سے جہت ہوگا، اوپر والے کے اعتبار سے جہت تحت اور نیچے والے کے اعتبار سے جہت فوق، یا مثلا پہلا آسمان زمین کے اعتبار سے فوق ہے اور دوسرے آسمان کے اعتبار سے تحت ہے۔(۲)

(ولا يَجْرِي عليه زمانٌ) لأن الزمانَ عندنا: عبارة عن مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّر به متجدِّدٌ آخر، وعند الفلاسفة: عن مقدار الحركةِ، واللهُ تعالى منزّهٌ عن ذلك.

ترجمہ: اور اس پر زمانہ نہیں گذرتا ہے؛ اس لیے کہ زمانہ ہمارے نزدیک نام ہے اس نو پید چیز کا جس سے اندازہ کیا جائے کسی دوسری نو پید چیز کا، اور فلاسفہ کے نزدیک (زمانہ نام ہے) حرکت کی مقدار کا، اور اللہ تعالی اس سے پاک ہیں۔

---

(۱) الجهة: تطلق على معنيين: منتهى الاشارات . ونفس الامكنة، والاول مذهب الحكماء، والثاني مذهب المتكلمين . اما تحرير الاول فقالوا: الجهة الحقيقيةُ هي الفوق والتحت وما سواهما من الجهات فيختلف بتغير وضع الشخص ، وانّ الفوق والتحت عبارة عن نهايات و حدود غير مقسومة قائمةبالاجسام ،ثم يجب ان يكون الجسم المُحَدِّد (اى المُعَيِّن) لهما كرة فيكون الفوق سطحه المُحَدَّب (کبڑی، ابھری ہوئی، کوزہ پشت) والتحت مركزه ليكون كل من الفوق والتحت اَبعَدَ شيء عن الاخر فالمُحَدِّد فلكٌمحيط بعَالَم الاجسام.

فقول الشارح حدود واطراف للامكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنةداخلة في محدّب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدبه والتحتاني مركزه (النبراس ۱۱۶) وفي شرح المقاصد (۳۲۵/۱) ان طرف الامتداد بالنسبة إليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة...(وفيه) بقي الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة فيكون على سطحه، او الجهة :نهاية جميع الامتداد ات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون إلّا على سطح محدد الجهات ،الحق هو الثاني "(۱:۳۲۶)

(۲) وقال المتكلمون: ليس الجهة ما ذكره بل الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة، فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت بالنسبة الى الفلك الثاني (النبراس ۱۱۶) وقال العلامة الخيالي " فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (الخیالی ص ۷۴)

اللہ تعالیٰ کا زمانہ میں نہ ہونا قولہ: لایجری علیه زمان: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمانی نہیں ہے اور زمانی اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ممکن نہ ہو مگر زمانے میں (یعنی جس کے اجزاء زمانے کے اجزاء پر منطبق ہوں اور زمانہ کے گذرنے کے ساتھ وہ تغیر پزیر ہو۔)

زمانہ کا مفہوم اشاعرہ کے نزدیک: قولہ :لان الزمان الخ: ۔یہ اللہ تعالیٰ کے زمانی نہ ہونے کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک نام ہے اس متجدد کا جس کے ذریعے اندازہ کیا جائے دوسرے متجدد کا۔ تجدُّد کے معنی ہیں: آہستہ آہستہ وجود میں آنا اور بتدریج متغیر ہونا۔اور متجدِّد: وہ شئ ہے جو آہستہ آہستہ وجود میں آئے اور اس کو ایک حالت پر قرار نہ ہو،اور اس میں شک نہیں کہ ہر آدمی کے لیے بعض متجدِّدات معلوم ہوتے ہیں اور بعض مجہول، پس زمانہ وہ متجدد ہے جو معلوم ہو اور اس کے ذریعہ اندازہ کیا جائے ایسے متجدد کا جو مجہول ہو۔ مثلاً:

آپ کسی سے کہتے ہیں: انا آتیك یوم الجمعة" اس میں یوم الجمعۃ ایسا متجدد ہے جو مخاطب کو معلوم ہے اور آپ کا آنا یہ مجہول ہے، پس جب آپ نے اپنے آنے کو متعین کیا یوم الجمعۃ کے ذریعہ تو یوم جمعہ آپ کے آنے کے لیے زمانہ کہلائے گا۔اور زمانہ کا یہ مفہوم اشاعرہ کے نزدیک ہے، اس معنی کے اعتبار سے زمانی وہی شئ ہوگی جو متجدد اور حادث ہو۔اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہیں۔

زمانہ کا مفہوم فلاسفہ کے نزدیک: فلاسفہ کے نزدیک زمانہ نام ہے: حرکت کی مقدار کا۔ مقدار سے مراد کم متصل ہے اور حرکت سے مراد فلک الافلاک کی حرکت ہے۔اور کم متصل اس کو کہتے ہیں جو کمی بیشی کو قبول کرے اور اس کے اجزاءِ مفروضہ کے درمیان کوئی حد مشترک ہو جیسے ایک بالشت کی لکڑی میں اگر دو حصے فرض کئے جائیں تو درمیان میں نقطہ حد مشترک ہوگا یعنی وہ دونوں حصوں میں مشترک ہوگا بایں طور کہ وہ ایک کا مبدأ ہوگا اور دوسرے کا منتہیٰ۔ پس فلاسفہ کے یہاں زمانہ مقدار ہے یعنی کم متصل ہے کیوں کہ وہ کمی بیشی کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً ایک معین مسافت کو اگر دو آدمی طے کرے، ایک پا پیادہ اور دوسرا سائیکل سے، تو لا محالہ پہلے کا زمانہ زیادہ ہوگا اور دوسرے کا کم، اس طرح زمانے کے اجزاء ماضی اور مستقبل کے درمیان آن حدِّ مشترک ہوتا ہے پس زمانہ مقدار یعنی کم متصل ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ زمانہ مقدار ہے تو اس کے لیے کوئی نہ کوئی محل بھی ہوگا؛ کیوں کہ مقدار عرض ہے اور ہر عرض کے لیے کوئی نہ کوئی محل ضرور ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتا ہے، اور زمانہ چوں کہ غیر قارّ ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے؛ بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں لہذا اس کا محل بھی غیر قارّ ہوگا اور غیر قارّ حرکت

ہے، پس حرکت ہی زمانہ کا محل ہو سکتی ہے۔ اور جب زمانہ کا محل حرکت ہوگی تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ سب سے زیادہ سریع ہو؛ تا کہ اس کے ذریعے دیگر تمام حرکتوں کا اندازہ کیا جا سکے، اس لیے کہ قلیل وقت کے ذریعے کثیر وقت کا اندازہ کیا جاتا ہے، مثلاً: گھنٹوں کا منٹوں سے اور منٹوں کا سیکنڈوں سے اور سال کا مہینوں سے، اور مہینوں کا دنوں سے، پس جو حرکت سب سے سریع ہوگی اس کا زمانہ سب سے کم ہوگا، پس اس سے دوسری تمام حرکتوں کا اندازہ ممکن ہوگا۔ اور سریع تر حرکت فلک الافلاک کی حرکت ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ زمانہ فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار ہے۔

اس معنی کے لحاظ سے زمانی وہی ہوگا جو تغیر پذیر اور تدریجاً وجود میں آنے والا ہو اور اس کے اجزاء میں تقدّم وتاخر، ابتداء وانتہاء اور ماضی و مستقبل ہو؛ تا کہ اس کا زمانہ پر انطباق ہو سکے اور اللہ تعالیٰ ان سب صفات سے پاک اور منزہ ہیں پس وہ زمانے میں ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔ (۱)

واعـلـم: أنّ مـا ذكـره فـي التـنـزيهات بعضُه يُغني عن البعض، إلّا أنّه حاوَل التفصيلَ والتوضيحَ قضاءً لِحقِّ الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبّهة والمُجسّمةِ وسائرِ فِرَقِ الضلالِ والطغيانِ بأبلَغِ وجهٍ وأوكدِه، فلم يُبَالِ بتكريرِ الألفاظ المترادفةِ والتصريحِ بما عُلِمَ بطريق الالتزام.

ترجمہ: اور تو جان کہ بے شک وہ الفاظ جن کو (ماتن رحمہ اللہ) نے ذکر فرمایا ہے تنزیہات (کے بیان) میں ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتے ہیں، مگر انہوں نے تفصیل اور توضیح کا ارادہ فرمایا حقّ واجب کو ادا کرنے کے لیے تنزیہ کے باب میں، اور رد کرنے کے لیے مُشبّھہ اور مُجسّمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں پر زیادہ مکمل

(۱) الزمان: فقال كثير من المتكلمين هو متجدّد معلوم يُقدَّر به متجدِّد غير معلوم كما يقال اتيكَ عندَ طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسبِ علمِ المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال: متىٰ قام زيد؟ يقال في جوابه: حين قعد عمرو، ولو علم وقت قيام زيد وقال: متىٰ قعد عمرو؟ يقال في جوابه: حين قام زيد.
واما الفلاسفة فذَهَبَ ارسطو واشياعُه الى انه مقدار حركةِ الفلكِ الأعظم واحتجّوا على ذلك بأنه مقدار أى كم متصل........ثم إنه مقدار لأمرٍ غيرِ قارِّ الذات وهو الحركة وإلّا لكان هو ايضاً قارَّ الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال. ولا يجوز أن يكون مقداراً لحركةٍ مستقيمة لانها لازمة الانقطاع ......والزمان لا ينقطع كما مرّ فتعين أن يكون مقداراً لحركةٍ مستديرةٍ. ويلزم أن يكون أسرعَ الحركات ليكون مقدارُها اقصر . فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدَّر به الأكثر من غيرعكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة، وأسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقداراً لها (شرح المقاصد ملخصاً: ۱/۱۹۰)

اورزیادہ مؤکدطور سے، پس پرواہ نہیں کی الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان چیزوں کو کھول کر (صاف لفظوں میں) بیان کرنے کی جوبطور التزام کے معلوم ہوچکی تھیں۔

تنزیہات کے باب میں ماتن کا طرزِ عمل اوراس کی وجہ: **قولہ: واعلم الخ:** یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہ بیان کررہے ہیں کہ ماتنؒ نے اللہ تعالی کی تنزیہات کے سلسلے میں اپنے قول: **لیس بعرض** سے جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس میں تکرار ہے، ان میں سے بعض کا ذکر بعض کے ذکر سے مستغنی کردیتا ہے۔ مثلاً: متبعض اور متجزی دونوں الفاظِ مترادفہ ہیں لہذا ایک کا ذکر کافی تھا دونوں کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی؛ اسی طرح محدود ومتناہی ہونا یا مصور ومشکل ہونا یا متبعض ومتجزی ہونا یا مرکب ہونا یہ سب جسم کے خواص ولوازم میں سے ہیں پس جسمیت کی نفی سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہوجاتی ہے، لہذا صراحۃً ان کو بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی۔(۱)

لیکن ماتن رحمہ اللہ نے چاہا کہ تنزیہ کے باب میں خوب تفصیل اور توضیح کی جائے؛ تاکہ اللہ تعالی کا بندوں پر جو حق ہے وہ ادا ہوسکے اوراس کے ساتھ مشبہہ اور مجسمہ اور دیگر تمام گمراہ فرقوں کی زیادہ سے زیادہ مکمل اور مؤکد طریقے پر تردید ہوجائے، اس لیے الفاظِ مترادفہ کے تکرار سے بچنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان باتوں کوصراحۃً بیان کرنے سے بچنے کی کوشش کی جو پہلے التزاماً معلوم ہوچکی تھیں۔

ثم إنّ مبنى التنزيه عما ذُكرت على أنها تنافِي وجوبَ الوجود لِمَا فيها مِن شائبةِ الحدوثِ والإمكانِ على ما أشَرنا اليه، لا على ما ذهبَ اليه المشايخُ: مِن أنّ معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤُه، ومعنى الجوهر: ما يتركّب عنه غيرُه، ومعنى الجسم: مايتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذاأجسمُ من ذلك: وأنّ الواجب لو تركّبَ فأجزاؤُه إمّا أن تتّصِفَ بصفات الكمال فيلزم تعدُّد الواجبِ، أولا ،فيلزَم النقصُ والحدوثُ.

ترجمہ: پھر بے شک مذکورہ چیزوں سے پاک قرار دینے کا مدار اس پر ہے کہ وہ واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں، اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اورامکان کا شائبہ ہے؛ جیسا کہ ہم اشارہ کرچکے ہیں اس کی طرف، نہ کہ ان دلائل پر جن کی طرف مشائخ گئے ہیں کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے وہ شی ہے جس کی بقاء محال ہو، اور جوہر

(۱) ولما ثبت انتفاء الجسمية ، ثبت انتفاء لوازمها ،فليس سبحانه تعالى بذى لون ولارائحةٍ ولا صورة ولا شكل ولا متناهٍ ولا حال ولا محل له ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولاشيء مما يعرض الاجسام لانه لايعقل من هذه الامور الا ما يخص الأجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية ،وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم (المسايرة:۱۹)

کے معنی ہیں: وہ شی جس سے اس کا غیر مرکب ہو۔ اور جسم کے معنی ہیں: وہ شی جو اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔ اور یہ کہ واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہوں گے پس واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا. یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہوں گے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

تنزیہات کا مدار: **قولہ: ثم إنَّ مبنیٰ التنزیہ:** یہاں سے شارحؒ یہ بیان کرر ہے ہیں کہ ماقبل میں جن چیزوں کی اللہ تعالی سے نفی کی گئی ہے اللہ تعالی کے ان سے پاک ہونے کا مدار ان دلائل پر نہیں ہے جن کی طرف مشائخ گئے ہیں بلکہ ان چیزوں سے پاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ یہ سب چیزیں واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں؛ کیوں کہ ان میں امکان اور حدوث کا شائبہ پایا جاتا ہے؛ جیسا کہ ہر جملہ کی شرح کے ذیل میں ہم اشارہ کرتے آئے ہیں۔

تنزیہات کے باب میں مشائخ کی بیان کردہ دلیلیں: **قولہ: مِن اَنَّ معنی العرض الخ:۔** یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) ان دلائل کو بیان کررہے ہیں جن کی طرف مشائخ گیے ہیں۔ مشائخ نے اللہ تعالی کے عرض نہ ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے عرض لغت میں اس شی کو کہتے ہیں جس کی بقاء محال ہو۔ مثلاً: کہا جاتا ہے: **هذا أمرٌ عارضٌ یاهذه الحالة عارضة** یعنی اس کو بقاء نہیں ہے یہ زوال کے قریب ہے، اسی طرح بادل کو عارض کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ جلد زائل ہو جاتا ہے اور اللہ کے لیے بقاء ضروری ہے پس وہ عرض نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح مشائخ نے جوہر نہ ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جوہر لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی شی مرکب ہو یعنی جو کسی کا جز ہو۔ اور جسم نہ ہونیکی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جسم وہ ہے جو اپنے علاوہ سے مرکب ہو یعنی جس کا کوئی جز ہو کیوں کہ کہا جاتا ہے **هذا اجسم من ذلك** یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور اللہ تعالی نہ تو کسی کا جز ہے اور نہ کوئی اس کا جز ہے پس وہ جوہر اور جسم نہیں ہوسکتا۔

قولہ: وانّ الوَاجب الخ: یہ مشائخ کے نزدیک اللہ تعالی کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے. جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی مرکب ہوں تو اس کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ تمام صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہوں گے، یا نہیں؟ پہلی صورت میں واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا کیوں کہ صفاتِ کمال میں ایک صفت وجوب بھی ہے یعنی واجب الوجود ہونا، پس جب تمام صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہوں گے تو وجوب کے ساتھ بھی متصف ہوں گے اور واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اجزاء تمام صفاتِ کمال کے ساتھ نہ ہوں، خواہ کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض

کے ساتھ نہ ہوں، بہر صورت نقص اور حدوث لازم آئے گا اور واجب الوجود کا متعدد ہونا یا ناقص اور حادث ہونا محال اور باطل ہے؛ لہٰذا اللہ پاک کا مرکب ہونا بھی محال ہے۔

وایضا إمّاأن یکون علی جمیع الصُوَرِ والأشکالِ والمقادیرِ والکیفیاتِ فیلزَم اجتماعُ الأضداد او علی بعضِها وهی مُستوِیَۃُ الأقدَام فی إفادۃِ المدحِ والنَقصِ، وفی عدم دلالۃِ المحدَثات علیه، فَیفتقِر إلی مُخصِّصٍ، ویدخل تحتَ قدرۃِ الغیر فیکون حادثا، بخلاف مثلِ العلم والقدرۃِ فإنها صفاتُ کمالٍ تَدُلّ المحدثاتُ علی ثبوتها، وأضدادُها صفاتُ نقصان لا دلالۃَلها علی ثبوتها.

ترجمہ: اور نیز وہ یا تو ہوگا تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر و کیفیات پر، پس متضاد چیزوں کا اجتماع لازم آئے گا، یا ہوگا ان میں سے بعض پر درآں حالیکہ وہ سب بالکل برابر ہیں تعریف اور عیب کا فائدہ دینے میں اور مخلوقات کے اس (کے وجود) پر دلالت نہ کرنے میں پس وہ محتاج ہوگا کسی مخصص کا اور داخل ہوگا غیر کی قدرت کے نیچے پس وہ حادث ہوگا۔

برخلاف علم اور قدرت جیسی صفات کے، اس لیے کہ وہ صفاتِ کمال ہیں جن کے ثبوت پر مخلوقات دلالت کرتی ہیں اور ان کی اضداد صفاتِ نقصان ہیں جن کے ثبوت پر مخلوقات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

مشائخ کے نزدیک اللہ تعالی کے شکل وصورت سے پاک ہونے کی دلیل: **قولہ : وایضاً**: یہ مشائخ کے نزدیک باری تعالی کے صورت، شکل، مقادیر اور کیفیات سے پاک ہونے کی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی ان چیزوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صُوَر و اشکال اور تمام مقادیر و کیفیات کے ساتھ متصف ہوں گے؟ یا بعض صورتوں، بعض مقادیر اور بعض کیفیات کے ساتھ متصف ہوں گے؟ پہلی صورت میں اضداد کا اجتماع لازم آئے گا کیوں کہ بہت سی صورتوں میں تضاد ہے اسی طرح بہت سی مقادیر اور کیفیات میں بھی تضاد ہے، جیسے: حرکت اور سکون، سیاہی اور سفیدی، پس ان سب کے ساتھ بیک وقت اتصاف اجتماع اضداد کو مستلزم ہوگا۔

اور دوسری صورت میں یعنی اگر بعض اشکال اور بعض مقادیر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوں اور بعض (یعنی اس کی اضداد) کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالی کا کسی مخصص کی جانب محتاج ہونا لازم آئے گا کیوں کہ مدح یا نقص کا فائدہ دینے میں تمام اشکال وصُوَر اور تمام مقادیر و کیفیات برابر ہیں یعنی اشکال وصُوَر اور مقادیر و کیفیات کے ساتھ اللہ تعالی کا متصف ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو لائق مدح ہوگا، یا باعثِ نقص وعیب؟ اگر لائقِ مدح ہو؛ تو اس

میں تمام اشکال وصُور اور تمام مقادیر و کیفیات برابر ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا باعثِ نقص وعیب ہے تو اس میں بھی تمام اشکال وصُور اور مقادیر و کیفیات برابر ہیں، تو ان میں سے بعض کے ساتھ اتّصاف بغیر مخصص کے نہیں ہوسکتا، ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی جو محال ہے۔ اور جو کسی مخصص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس کی قدرت میں داخل ہوتا ہے۔ اور جو کسی کے زیرِ قدرت ہو وہ حادث ہوتا ہے پس واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

دلیل مذکور پر ایک اشکال: قوله :بخلاف مثل العلم :اللہ تعالیٰ کے اشکال وصُور وغیرہ سے پاک ہونے کی جو دلیل اوپر مذکور ہوئی اس پر ایک اشکال ہوتا ہے یہ اسی کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو بعض اشکال اور بعض مقادیر و کیفیات کے ساتھ متصف ماننا ترجیح بلامرجح یا کسی مخصص کی جانب احتیاج کو مستلزم ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کو علم، قدرت، حیٰوۃ وغیرہ کے ساتھ متصف ماننا بھی درست نہ ہونا چاہیے، کیوں کہ یہاں بھی اللہ تعالیٰ کو بعض کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور بعض کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا، مثلاً علم کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور اس کی ضد جہل کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا۔ اسی طرح قدرت اور حیٰوۃ کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور اس کی ضد عجز اور موت کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا، پس ترجیح بلامرجح یا کسی مخصص کی جانب محتاج ہونے کا اشکال یہاں بھی ہوگا۔

اشکال کا جواب :جواب یہ ہے کہ یہ اشکال اس وقت ہوتا جب علم، حیٰوۃ، قدرت وغیرہ جن کے ساتھ اللہ کو متصف مانا جاتا ہے وہ اور ان کی اضداد یعنی جہل، عجز اور موت وغیرہ جن کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی جاتی ہے دونوں برابر ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ علم حیوۃ وغیرہ جن کو ہم اللہ کے لیے ثابت مانتے ہیں یہ سب صفاتِ کمال ہیں اور ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کی اضداد جہل، عجز، موت وغیرہ یہ سب صفاتِ نقص ہیں اور ممکنات کا وجود ان کے ثبوت پر دلالت بھی نہیں کرتا ہے اس لیے ہم ان کی نفی کرتے ہیں پس یہاں ترجیح بلامرجح یا کسی مخصص کی جانب محتاج ہونے کا اشکال نہیں ہوسکتا۔

لِأنها تمسُّكاتٌ ضعيفةٌ تُوهِن عقائدَ الطالبين، وتُوسِعُ مَجالَ الطاعنِينَ زَعماِنهم أنّ تلك المطالبَ العاليةَ مبنيةٌ على أمثال هذه الشبهة الواهيةِ.

ترجمہ :اس لیے کہ وہ کمزور دلائل ہیں جو طالب علموں کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں، اور طعن (اعتراض) کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں ان کو اس بات کا گمان ہوجانے کی وجہ سے کہ بے شک یہ بلند مقاصد مبنی ہیں

اس جیسے فاسد (اور) کمزور دلائل پر۔

تنزیہات کا مدار مشائخؒ کی ذکر کردہ دلیلوں پر نہ ہونے کی وجہ: قولہ: **لانها تمسکات الخ:** یہ علت ہے **لا علی ما ذهب الیه المشائخ** کی جس کا حاصل یہ ہے کہ اوپر جو ہم نے کہا کہ تنزیہات کا مدار ان دلائل پر نہیں ہے جن کی طرف مشائخ گئے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشائخ کے مذکورہ دلائل کمزور ہیں جو طلبہ کے عقائد کو تنزیہات کے باب میں کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں، کیوں کہ وہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام کے یہ بلند تر عقائد اس جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔ الشبهة: شک، اشتباہ۔ فاسد دلیل کو شبہ کہا جاتا ہے اور الواهية کے معنی ہیں: کمزور۔

فائدہ: ۔ تنزیہات کے باب میں مشائخؒ نے جو دلائل ذکر کیے ہیں اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ مشائخؒ کے نزدیک تنزیہات کا مدار انہی کمزور دلائل پر ہے بلکہ مشائخؒ کی غرض ان دلائل کے ذریعہ عوام کو مطمئن کرنا ہے جن کے اندر براہین کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

واحتجَّ المخالفُ بالنصوص الظاهرةِ فی الجهةِ والجسمیةِ والصورةِ والجَوارحِ، وبِأنّ کل مَوجودَینِ فُرِضَا لابد أن یکون أحدهما متصلابا لآخر مُما سًاله، أو منفصلًا عنه، مُبایِنا فی الجهة. واللّٰه تعالی لیس حالًا ولا محلًا للعالَم، فیکون مبایِنا للعالَم فی جهة، فیتحیّز فیکون جسما، أو جزءَ جسمٍ، مصورًا متناهیا.

ترجمہ: ۔ اور مخالف لوگوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں جہت اور جسمیت، اور صورت اور اعضاء (کے معنی) میں اور بایں طور کہ ہر دو موجود جن کو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل اور ملا ہوا ہوگا یا اس سے الگ ہوگا۔ اور مخالف ہوگا جہت میں اور اللہ تعالیٰ نہیں ہے حال اور نہ محل عالم کے لیے پس وہ عالم کے مخالف ہوگا جہت میں، پس وہ متحیز ہوگا، پس وہ جسم یا جسم کا جزء ہوگا، مصور ہوگا، متناہی ہوگا۔

تنزیہات کے باب میں مخالفین کی نقلی دلیل: قولہ: **واحتج المخالف:** ۔ یہاں سے شارحؒ مخالفین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت کے قائل ہیں اور شکل وصورت وغیرہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں، یہ لوگ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں ان کی نقلی دلیل تو وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری معنی اور مفہوم کے اعتبار سے اللہ پاک کا جسم دار ہونا، یا اعضاء وجوارح والا ہونا، یا جہت میں ہونا، یا مصور ومشکل ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے: قرآن مجید کی یہ آیتیں:

وجاء ربك والملك صفا صفا (الفجر:۲۲)الرحمٰن على العرش استوىٰ (طه:۵)اليه يصعد الكلم الطيب (فاطر:۱۰) يد الله فوق ايديهم (الفتح:۱۰)وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدىّ (ص:۷۵)والسمٰوات مطويات بيمينه (الزمر:۶۷)ولتصنع علىٰ عينى (طه: ۳۹)ءَ امنتم من فى السما ء ان يخسف بكم الارض(الملك:۱۶)

اورآنحضرت ﷺ کے یہ ارشادات:

(۲)ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا (بخارى حديث :۷۱۹۴) خلق الله آدم على صورته (بخارى حديث :۵۹۸۶)والضمير المجرور راجع الى الله تعالى لما فى بعض الطرق :"على صورة الرحمن" (فيض البارى ۴:۴۰۳)

فامّا النار فلا تمتلئ حتى يضع الله تبارك وتعالى قدمه وفى رواية :رجله، تقول: قط قط قط الخ (بخارى:۴۶۶۲، ۷۱۵،مسلم :۷۱۰۳) ما تصدق احد بصدقة من طيب ....إلا أخذ ها الرحمٰن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو فى كف الرحمٰن (مسلم حديث:۲۳۳۹) اورایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک باندی سے فرمایا أين الله ؟ تواس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آنحضرت ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اس کے آقا سے یہ فرمایا:أعتقها فإنها مومنة(مسلم۱: ۲۰۴ باب تحريم الكلام فى الصلوة .ابوداؤد :۱۳۴،باب تشميت العاطس فى الصلوة.مؤطا امام مالکؒ حدیث: ۱۲۵۴، کتاب العتق)(۱)

مخالفین کی عقلی دلیل: قوله:وبانّ :اس کا عطف بالنصوص پر ہے اور یہ مخالفین کی عقلی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہر ایسی دو چیزیں جن کو موجود فرض کیا جائے دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گی اور ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں گی یا دونوں منفصل ہوں گی اور ایک دوسرے کے مخالف ہوں گی جہت میں، مثلا ایک جہت مشرق میں ہوگی ،تو دوسری جہت مغرب میں، یا ایک جہت جنوب میں ہوگی ،تو دوسری جہت شمال میں، یا ایک جہت فوق میں ہوگی تو دوسری جہت تحت میں، پس جب دنیا کی کوئی بھی دو چیزیں اس سے خالی نہیں ہیں ،تو عالم اور صانع عالم بھی اس سے خالی نہیں ہوں گے ،یعنی یہ دونوں بھی یا تو باہم متصل ہوں گے ،یا منفصل ،لیکن یہاں پہلا احتمال تو باطل ہے، کیوں کہ اللہ تعالی نہ تو حال ہیں اور نہ محل عالم کے لیے یعنی نہ تو اللہ کا حلول عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کا حلول اللہ کے اندر ہے، پس دوسری صورت متعین ہوگئی کہ دوسرے سے منفصل ہوں گے اور جہت میں مختلف

(۱)شرح المقاصد (۲:۶۷) كتاب المسامره بشرح المسايره(۲۱)

،پس اللہ تعالی کا جہت میں ہونا ثابت ہو گیا اور جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے پس اللہ تعالی متحیز بھی ہوں گے اور ہر متحیز جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جوہر ہوتا ہے؛ لہٰذا باری تعالی بھی جسم یا جوہر ہوں گے اور ہر جسم و جوہر مصور و متناہی ہوتا ہے، لہٰذا اللہ تعالی بھی مصوّر اور متناہی ہوں گے (العیاذ با لله، سبحانَ اللهِ عمّا يَصِفُون)

والجواب: أنّ ذلك وهمٌ مَحْضٌ، وحكمٌ على غيرِ المحسوس بأحكام المحسوس. والأدِلّة القطعيةُ قائمة على التنزيهات فيجب ان يُفوَّض علمُ النصوص إلى الله تعالى على ما هو داب السَّلَفِ إيثاراً للطريق الأسلمِ، أو يأوَّلَ بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخِّرون دفعا لمطاعِنِ الجاهلين وجَذْباً لِضَبْعِ القاصرين سُلوكا للسبيلِ الأحْكَمِ.

ترجمہ:۔ اور جواب بیشک یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر حکم لگانا ہے محسوس کے احکام کے ذریعے، اور قطعی دلائل قائم ہیں تنزیہات پر، پس ضروری ہے کہ ان نصوص کے علم کو اللہ تعالی کے سپرد کیا جائے اس طور پر جو سلف کی عادت ہے، زیادہ محفوظ راستے کو ترجیح دینے کی وجہ سے، یا تاویل کی جائے صحیح صحیح تاویلوں کے ذریعہ اس طور پر جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے اعتراضات کو دفع کرنے اور کوتاہ فہم لوگوں کے بازو کو کھینچنے کے لئے، زیادہ مضبوط راستے پر چلنے کے لیے۔

مخالفین کی عقلی دلیل کا جواب: قوله: والجواب : یہ مخالفین کی عقلی دلیل کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کی چیزوں کی طرح صانع عالم کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ بھی عالم کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانے کے قبیل سے ہے جو قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

مخالفین کی دونوں دلیلوں کا جواب: قوله: والأدِلّة القطعية:۔ یہ مخالفین کی عقلی و نقلی دونوں دلیلوں کا مشترک جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ جہت یا جسمیت وغیرہ سے اللہ تعالی کے پاک ہونے پر اَدِلّہ قطعیہ یعنی براہین عقلیہ قائم ہیں کیوں کہ اللہ کا واجب الوجود ہونا مسلم ہے اور یہ چیزیں واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو نص اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے عقل کے خلاف ہو تو اس کی ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے پس ضروری ہے کہ ان نصوص کے علم کو یا تو اللہ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ سلف کی عادت تھی۔ اور اسلم و احوط راستہ یہی ہے۔ یا پھر ان کی مناسب تاویلیں کی جائیں جو اصول شرعیہ اور قواعدِ عربیہ کے اعتبار سے صحیح ہوں جیسا کہ اس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعن سے بچنے کے لیے اور کمزور مسلمانوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے۔

إيثاراً للطريق الأسلم : زیادہ محفوظ راستے کو ترجیح دینے کے لیے۔ یہ مفعول لہ ہے أن يفوض کا اور سلف کا

طریقہ زیادہ محفوظ اس لیے ہے کہ شارع نے تاویل کا حکم نہیں دیا اس لیے ہوسکتا ہے کہ تاویل ممنوع ہو نیز تاویل خواہ کتنی ہی بے تکلف اور قواعد واصول کے مطابق ہو لیکن وہ چوں کہ انسانی ذہن اور فکر کا نتیجہ ہوگی اس لیے اس میں غلطی کا بھی امکان ہوگا، اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے۔

دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً لضبع القاصرين: اس میں جاہلین سے مراد گمراہ فرقے کے لوگ ہیں جو اہل سنت کو طعنہ دیتے ہیں کہ تم لوگوں کا مذہب نصوص کے خلاف ہے اور جذباً کے معنی کھینچنے کے ہیں اور ضبع کے معنی بازو کے ہیں اور قاصرین سے مراد کمزور ایمان والے مسلمان ہیں۔

متاخرین نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا؛ تاکہ جاہلوں کے طعن سے بچا جاسکے اور بیمار ذہنوں اور کوتاہ فہم لوگوں کو گمراہی سے بچایا جاسکے کیوں کہ اگر ان نصوص کی مناسب تاویلیں نہ کی جاتیں تو مخالفین یہ طعنہ دیتے کہ اہل سنت کا مذہب نصوص کے خلاف ہے اور ضعیف الایمان عوام اور فلسفہ یونان سے مسموم اذہان کے بارے میں یہ اندیشہ تھا کہ کہیں وہ تجسیم وتشبیہ کے قائل نہ ہوجائیں، یعنی یہ خیال واعتقاد نہ جمالیں کہ اللہ پاک کی یہ صفات-نعوذ باللہ-مخلوق کے مشابہ ہیں اور ان کا سننا دیکھنا اور عرش پر مستوی ہونا یا آسمان دنیا پر نزول فرمانا مخلوق کے سننے دیکھنے اور تخت شاہی پر متمکن (براجمان، رونق افروز، تشریف فرما) ہونے اور اوپر سے نیچے اترنے کی طرح ہے۔

مخالفین جن نصوص سے استدلال کرتے ہیں وہ از قبیل متشابہات ہیں: جن آیات واحادیث سے اللہ کا مخلوق کے مشابہ ہونا مفہوم ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً: وہ جسم دار ہیں اور اس کے ہاتھ، پیر، ہتھیلی اور انگلیاں ہیں، چہرے اور آنکھ ہیں یا وہ عرش پر متمکن ہیں یا آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں وغیرہ ان کو متشابہات کہا جاتا ہے، بلکہ اللہ پاک کی تمام صفات از قبیل متشابہات ہیں۔

متشابہات کے بارے میں اہل حق کے دو موقف ہیں: اور متشابہات کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے دو موقف ہیں: پہلا موقف محدثین کرام اور جمہور سلف کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان نصوص کے اندر جن چیزوں کی اللہ تعالی کی طرف نسبت کی گئی ہے ان کو اللہ تعالی کے لیے ثابت مانا جائے إتباعاً للنصوص، لیکن ان کے معنی مراد اور اس کی حقیقت کے بارے میں غور وخوض نہ کیا جائے؛ بلکہ ان کی مراد کو اللہ تعالی کے سپرد کیا جائے، وہی ان چیزوں کی حقیقت اور کیفیت کو بہتر جانتے ہیں، ہم نہیں جانتے، البتہ یہ اعتقاد رکھا جائے کہ اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت سے پاک ہیں، اس کی کوئی چیز مخلوق کے جیسی نہیں ہے: ''ليس كمثله شيء وهو السميع البصير'' (الشوری: ١١)

اس مذہب کا خلاصہ تنزیہ مع التفویض ہے یعنی مخلوق کی مشابہت سے اللہ کو پاک قرار دینا اور ان صفات کی حقیقت و کیفیت کو اللہ کے سپرد کرنا مثلاً یہ کہنا کہ اللہ تعالی کا سننا، دیکھنا، عرش پر مستوی ہونا وغیرہ مخلوقات کے سننے دیکھنے اور تخت شاہی پر براجمان ہونے کی طرح نہیں ہے۔ پھر یہ صفات کیسی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ **اللّٰه أعلم بمراده** (یعنی اس کی حقیقت کو اللہ ہی بہتر جانتے ہیں)۔

دوسرا موقف :۔ دوسرا موقف متاخرین کا ہے۔ متاخرین سے مراد متکلمین یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں یہ لوگ بھی ان نصوص کے ظاہری معنی کے مرادِ ربانی ہونے کی نفی کرتے ہیں جن سے اللہ تعالی کا مخلوق کے مشابہ ہونا لازم آتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ان نصوص کی مناسب تاویلیں بھی کرتے ہیں یعنی درجہ احتمال میں ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو اللہ کے شایان شان ہوں، جیسے ید سے مراد قدرت۔ اور نزول سے مراد نزول رحمت۔ اور استوی علی العرش سے مراد استیلاء و غلبہ یعنی زمین و آسمان کے نظام کو سنبھالنا اور اپنے قبضہ میں لینا وغیرہ۔

اس مذہب کا خلاصہ **تنزیه مع التاویل** ہے، یعنی مخلوق کی مشابہت سے اللہ تعالی کی پاکی بیان کرنا اور درجہ احتمال میں ان صفات کے ایسے معنی بیان کرنا جو اللہ تعالی کے شایانِ شان ہیں۔

سلف وخلف میں امتیاز: جب سے علم کلام کی باقاعدہ تدوین ہوئی اور اشعری و ماتریدی مکاتبِ فکر وجود میں آئے اس وقت سے خلف (متاخرین) کا دور شروع ہوا اور اس سے پہلے سلف کا زمانہ تھا (تحفۃ الالمعی: ۵۸۵/۲)

فائدہ : اس مسئلہ کی بہترین تفصیل رحمۃ اللہ الواسعہ: ۶۴۴/۱ تحفۃ الالمعی (۵۸۵/۲) درس ترمذی (۲۰۰/۲ میں ہے، **من شاء فلیراجع**.

(**ولا یُشبهُه شیء**) ای لایُماثِله، امّا إذا أُرِیدَ بالمماثلة الاتحادُ فی الحقیقة فظاهر، وامّا إذا أرید بها کونُ الشیئَینِ بحیث یَسُدّ احدهما مَسَدَّ الاخر ای یصلُح کلُّ واحدٍ منهما لِما یصلُح له الاخر، فَلِأنّ شیئا من الموجودات لایَسُدُّه تعالی فی شیء من الأوصاف فإنّ أوصافَه من العلم والقدرة وغیر ذلك أجَلُّ واعلی مما فی المخلوقات بحیث لامناسبةَ بینهما.

ترجمہ : اور کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی اس کے مثل نہیں ہے، بہر حال جب مراد لیا جائے مماثلت سے حقیقت میں متحد ہونا تو ظاہر ہے، اور بہرحال جب مراد لیا جائے اس سے دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی جگہ پُر کر سکے یعنی ان میں سے ہر ایک صلاحیت رکھتی ہو اس کی جس کی صلاحیت رکھتی ہو دوسری، تو اس لیے کہ موجودات میں سے کوئی اللہ تعالی کی جگہ کو پُر نہیں کر سکتی کسی بھی وصف میں، اس لئے کہ اس کے اوصاف

علم اور قدرت وغیرہ زیادہ عظیم اور زیادہ بلند ہیں بہ نسبت ان کے جو مخلوقات میں ہیں اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

لا یشبهه کی تفسیر لا یماثله سے کرنے کی وجہ: قوله :لا يشبهه اى لا يماثله ۔شارح لایشبهه کی تفسیر لا یماثله سے کر کے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ لا یشبهـــــه کے معنی ہیں: کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے، اور مشابہت کے مشہور معنی اتحاد فی الکیف کے ہیں، التشابة :عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ،ويسمى مشابهة ايضا، وفي الأطول :التشابه:الاتحاد في العرضي (كشاف : ٥٤٧/٢) یعنی دو چیزوں کا کسی کیفیت میں متحد اور شریک ہونا جیسے کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد واشتراک ہے اور اللہ تعالی کے جملہ کیفیات سے پاک ہونے کو ماقبل میں "ولا بالكيفية" کے ذریعے بیان کر چکے ہیں جس سے مشابہت کی بھی نفی ہو جاتی ہے نیز کسی چیز کا اللہ کے مشابہ نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے لہذا باری تعالی سے مشابہت کی نفی کی ضرورت نہ تھی بلکہ نفی کرنے میں اللہ کے کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے پس شارح نے لا یشبهه کی تفسیر لا یماثله سے کر کے اسی کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا مقصود اس جملہ سے مشابہت بالمعنی المشهور کی نفی کرنا نہیں ہے بلکہ مماثلت کی نفی مقصود ہے۔

خالق اور مخلوق میں مماثلت نہ ہونے کی دلیل: قوله :اما اذا اريد الخ۔ یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ اللہ تعالی میں اور دیگر تمام موجودات میں مماثلت نہ ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مماثلت کے دو معنی ہیں۔

ایک معنی: اتحاد فی الحقیقت کے ہیں یعنی دو چیزوں کی حقیقت وماہیت کا ایک ہونا، جیسے زید اور عمر کی حقیقت ایک ہے۔ اور دوسرے معنی ہیں: دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ پُر کر سکے یعنی ایک کے اندر اس کام کی صلاحیت ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہو۔(۱)

(۱)المثل : بالكسر والسكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية ،قالوا: التماثل والمماثلة اتحاد الشيئين في النوع ،اى في تمام الماهية ،فاذا قيل :مِثلا ن،اومثلان ، او مُمَاثِلَان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية ،وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالع: حقيقته تعالى لا تماثل غيره ،اى لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية . وفي شرح المواقف:الله تعالى منزه عن المثل اى المشارك في تمام الماهية ،وقال بعضهم كالاشاعرة :التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية ،وهي التي لا تحتاج في۔

پہلے معنی کے اعتبار سے کسی چیز کا اللہ پاک کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے، کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے اگر کوئی شئ اللہ تعالیٰ کے مماثل ہوگی تو اس کا واجب الوجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ مستلزم ہے واجب الوجود کے متعدد ہونے کو جو توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ومحال ہے۔

اور دوسرے معنی کے اعتبار سے کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مماثل اس لیے نہیں ہوسکتی کہ کل کائنات اور تمام موجودات میں کوئی بھی شئ ایسی نہیں جو اللہ کے اوصاف میں سے کسی وصف میں اس کی جگہ پُر کرسکے اور اس کی قائم مقامی کرسکے؛ کیوں کہ اللہ کے اوصاف مثلاً علم اور قدرت وغیرہ مخلوق کے علم وقدرت سے اتنے زیادہ بلند اور عظیم تر ہیں کہ دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں، پانی کا ایک قطرہ سمندر کے پانی کے مقابلے میں اگر چہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا لیکن پھر بھی سمندر کے پانی کے ساتھ اس کو کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے؛ کیونکہ دونوں محدود ومتناہی ہیں؛ لیکن مخلوق کے علم وقدرت وغیرہ کو خالق تعالیٰ کے علم وقدرت وغیرہ کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں، کیونکہ مخلوق کا علم وقدرت محدود ومتناہی ہے اور خالق کا لامحدود وغیر متناہی ہے اور محدود کو لامحدود کے ساتھ کیا نسبت ہوسکتی ہے؟

قال في البداية: إنّ العِلم منا موجود، وعرض، وعلمٌ مُحدَث، وجائز الوجود، ويَتجَدّدُ في كل زمان، فلو اثبَتنا العلم صفةً للّٰه تعالىٰ لكان موجودا، وصفةً، قديمة، وواجبَ الوجود، ودائما من الأزل إلى الأبد، فلا يُماثِل عِلمَ الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه.

=توصيف الشي بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية، والحقيقة، والوجود، والشيئية للانسان. وقال مثبتو الحال: الصفات النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها. فالمثلان والمتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية، ويلزم من تلك المشاركة، المشاركة في مايجب، ويمكن، ويمتنع، ولذلك يقال: المثلان: هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الأخر في ما يجب له، ويمكن، أى بالنظر الى ذاتيهما، فلايرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلاثة، فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات سواء كانت نفسية او لا فيرتفع التعدد عنها.

وقد يقال بعبارة أخرىٰ: المثلان ما يسد احدهما مسد الأخر في الأحكام الواجبة، والجائزة، والممتنعة، اى بالنظر الى ذاتيهما، وتلازم التعاريف الثلاثة ظاهر بالتامل. (كشاف: ۱۴۳/۴)

وفي روح المعاني: المِثل: قال الراغب: اعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وذاك ان الند يقال لما يشارك في الجوهر فقط: والشبه لما يشارك في الكيفية فقط، والمساوى لما يشارك في الكمية فقط، والشكل لما يشارك في القدر والمساحة فقط، والمثل عام في جميع ذالك، ولهذا لما اراد الله تعالىٰ نفي الشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر (في قوله: "ليس كمثله شئ" الشورى: ۱۱) وذكر الامام الرازيؒ ان المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الأخر في حقيقته وما هيته (روح المعاني پ ۲۵ ص ۲۹)

ترجمہ: بدایہ میں کہا ہے: بیشک ہمارا علم موجود اور عرض ہے اور علم حادث ہے، اور ممکن الوجود ہے اور نیا ہوتا ہے ہر آن، پس اگر ہم ثابت کریں علم کو بطور صفت کے اللہ تعالی کے لئے تو وہ موجود ہوگا اور صفت ہوگا اور قدیم ہوگا اور واجب الوجود ہوگا اور باقی رہنے والا ہوگا ازل سے ابد تک، پس وہ علم خلق کے مثل نہیں ہوگا کسی بھی جہت سے، یہ ان کا کلام ہے۔

ماقبل کی تائید: **قولہ :قال فی البدایة** :اس سے پہلے شارح ؒ نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالی کے اوصاف مخلوق کے اوصاف کے مقابلے میں اتنے عظیم تر ہیں کہ دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں، اب اس کی تائید میں صاحب بدایہ کا کلام پیش کرر ہے ہیں۔

صاحب بدایہ (امام نور الدین احمد بن محمود البخاری المشہور بالامام الصابونی) نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم خالق اور علم مخلوق دونوں کا تقابل کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''**انّ العلم منّا موجود وعرض وعلم مُحدَث الخ** کہ ہمارا علم یعنی مخلوق کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے۔ یہ ترجمہ اس وقت ہوگا جب عِلْمٌ مُحْدَثٌ پڑھیں گے یعنی عین کے زیر اور لام کے سکون کے ساتھ، اور اس کو عَلَم مُحدَث بھی پڑھا گیا ہے (یعنی عین اور لام کے زبر کے ساتھ) اس صورت میں اس کے معنی علامت کے ہوں گے اور محدث کا لفظ اس کی تفسیر ہوگا۔

وجائز الوجود ،متجدد فی کل زمان : جائز کے معنی ممکن کے ہیں اور **متجددٌ فی کل زمان** کے معنی ہیں: ہر آن نیا ہونے والا یعنی جو ہر آن فنا ہو جاتا ہو اور اسکا مثل اس کی جگہ پیدا ہو جاتا ہو۔

قولہ: فلو اثبتنا العلم الخ : اوپر مخلوق کے علم کی نوعیت و کیفیت بیان کی تھی اب خالق تعالی کے علم کی نوعیت بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم علم کو اللہ تعالی کے لیے بطور صفت کے ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت ہوگا اور قدیم ہوگا اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک رہنے والا ہوگا، پس وہ یعنی علم خالق، علم خلق کے مماثل نہیں ہے کسی بھی جہت سے، **ہذا کلامہ**: یہ ان کا کلام ہے یعنی صاحب بدایہ کی بات پوری ہوگئی۔

تنبیہ: صاحب بدایہ کے قول: '' **فلایماثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ** '' کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

پہلے معنی: صاحب بدایہ نے علم حق اور علم خلق کے درمیان مماثلت کی نفی کرتے ہوئے جو **بوجہ من الوجوہ** کہا اگر اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرف مُشیر ہے کہ دو چیزوں میں مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے **قولہ :فلا یماثل ... بوجہ من الوجوہ** "**یدل علی ان**

الاشتراك فی بعض الوجوہ کاف فی المما ثلۃ (النبراس:۱۲۱) کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ تمام اوصاف میں اشتراک واتحاد ضروری ہو تو مماثلت کی نفی کرتے ہوئے وجوہ کو عام کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی؛ اس لیے کہ علم حق اور علم خلق میں بعض وجوہ سے اشتراک کا نہ ہونا ماقبل کے بیان سے بالکل ظاہر ہے لہذا فلا یماثل علم الخلق کہہ دینا کافی تھا اس کے بعد "بوجہ من الوجوہ" کے اضافہ کی ضرورت نہ تھی۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ عبارت ان لوگوں کے قول کے معارض ہوگی جو مماثلث کے تحقق کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے اتحاد کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

دوسرے معنی: اور اگر " بوجه من الوجوه " سے مقصود علمِ حق اور علمِ خلق کے درمیان مماثلث کی نفی میں مبالغہ کرنا ہو اور یہ بتانا چاہتے ہوں کہ مماثلث کے تحقق کے لیے تو تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے اتحاد ضروری ہے؛ لیکن علم حق اور علم خلق کے درمیان جمیع وجوہ سے اتحاد کا ہونا تو بہت دور کی بات ہے ان میں تو کسی ایک جہت سے بھی مماثلث واشتراک نہیں ہے۔ معنی قولہ:"فلا یماثل .....بوجه من الوجوه "المبالغة فی نفی المماثلة وانه لیس لاثبات المما ثلة وجهٌ اصلا. (النبراس : ۱۲۱)

اس معنی کے اعتبار سے صاحب بدایہ کا یہ قول ان لوگوں کے مذہب کے موافق ہوگا جو مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے مساوات کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

فقد صرّح بأنّ المما ثلةَ عند نا إنّما یَثْبُتُ بالا شتراك فی جمیع الأوصاف حتی لو اختلفا فی وصفٍ واحدٍ اِنْتَفَتِ المماثلةُ.

ترجمہ: پس تحقیق کہ انہوں نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ مماثلت ہمارے نزدیک ثابت ہوتی ہے تمام اوصاف میں اشتراک سے، یہاں تک کہ اگر دونوں مختلف ہوں کسی ایک وصف میں تو مماثلت ختم ہوجائے گی

قولہ: فقد صرح الخ:- یہ لفظ یہاں فاء کے ساتھ ہے اور بعض شروح وحواشی میں مثلاً النبراس، رمضان آفندی اور خیالی وغیرہ میں واؤ کے ساتھ ہے "وقد صرح "اور صرح کو معروف بھی پڑھا گیا ہے اور مجہول بھی، پہلی صورت میں فاعل کی ضمیر صاحب بدایہ کے طرف لوٹے گی، اور دوسری صورت میں فاعل محذوف ہوگا اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی قدصرح القوم ان المماثلة الخ اور قوم سے مراد اس فن کے علماء ومشائخ ہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ شارح یہاں سے کیا بتانا چاہتے ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صاحب بدایہ کا یہ کلام: فلا یماثل الخ ان کی دوسری جگہ کی تصریح کے خلاف

ہے کیوں کہ ان کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے اور دوسری جگہ خود انہوں نے تصریح کی ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک سے ہوتا ہے۔ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب صــرّح کو معروف پڑھا جائے اور فاعل کی ضمیر کا مرجع خود صاحب بدایہ ہوں۔ اور اگر صُرّح مجہول پڑھا جائے اور اس کا فاعل قوم ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ صاحب بدایہ کا یہ کلام فلایماثل الخ قوم کی تصریح کے خلاف ہے۔ ان دونوں صورتوں میں "فلایماثل بوجه من الوجوه" کو پہلے معنی پر محمول کرنا پڑے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ شارحؒ کا قول "فقد صرح الخ" صاحب بدایہ کے قول فلایماثل پر تفریع ہے اور صــرح کی ضمیر کا مرجع خود صاحب بدایہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صاحبِ بدایہ کے اس قول فــلایــمــاثــل الخ میں تصریح ہے کہ مماثلت کا تحقق ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے ہوتا ہے اس صورت میں "فلایماثل بوجه من الوجوه" کو دوسرے معنی پر محمول کرنا پڑے گا۔

وقال الشيخ ابو المَعِين ؒ في التبصِرَةِ: إنَّا نَجِدُ أهلَ اللغة لايَمتَنِعون من القول بأنّ زيدا مثلٌ لعَمرٍ في الفقه إذا كان يُساوِيهِ فيه ويَسُدّ مَسَدّه في ذلك الباب وإنْ كانت بينهما مخالفةٌ بوجوه كثيرة. وما يقوله الأشعريُّ: مِن أنّه لامماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد، لأن النبي ﷺ قال: "الحنطة بالحنطةِ مثلا بمثل" وأرادَ الاستِواءَ في الكيل لاغيرُ وإن تَفاوَتَ الوزن وعَدَدُ الحَبّاتِ والصَّلابةُ والرَّخاوةُ.

ترجمہ: اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں اس حال میں کہ وہ اس قول سے نہیں بچتے کہ زید عمرو کے مثل ہے فقہ میں جب وہ اس کے برابر ہو اس میں اور اس کی جگہ پر کرسکتا ہو اس باب میں اگرچہ ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو بہت سی جہتوں سے۔ اور وہ بات جو حضرت اشعریؒ فرماتے ہیں کہ (دو چیزوں میں) مماثلت نہیں ہوتی، مگر تمام جہتوں سے برابر ہونے سے"، فاسد ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا گیہوں کو گیہوں سے (بیچو) برابر سرابر، اور آپ ﷺ نے ارادہ فرمایا ہے صرف کیل میں برابری کا، اگرچہ وزن اور دانوں کی گنتی اور سختی و نرمی مختلف ہو۔

مماثلت کے لیے جمیع وجوہ سے مساوات کو ضروری قرار دینے پر اعتراض: قولہ : وقال الشيخ ابو المعين : شیخ ابوالمعین ؒ نے اپنی کتاب میں ان لوگوں پر اعتراض کیا ہے جو مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں

اشتراک کو ضروری قرار دیتے ہیں اور لغت وحدیث سے اس کا ابطال کیا ہے، یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

شیخ ابوالمعینؒ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کے برابر ہو کسی ایک وصف میں مثلاً زید عمرو کے برابر ہو صرف فقہ میں اور اس میں ایک دوسرے کی قائم مقامی کر سکتا ہو، تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگا دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ فقہ میں زید عمرو کا مثل ہے اگر چہ ان دونوں میں اور وجوہ سے مثلاً سیرت، صورت وغیرہ کے اعتبار سے بہت زیادہ اختلاف ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک ومساوات ضروری نہیں ہے۔

اور امام ابوالحسن اشعریؒ جو فرماتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر تمام وجوہ سے برابر ہونے سے، یہ فاسد اور غلط ہے کیوں کہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: الحنطة با لحنطة مثلا بمثل الخ (یعنی بیچو گیہوں کو گیہوں کے بدلے برابر سرابر) (اخرجه مسلم عن ابی هريره قال: قال رسول الله ﷺ: التمر با لتمر . الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير . والملح بالملح . مثلاً بمثل الخ ،واخرجه مالك والنسائی ایضا (تکملة فتح الملهم ۷: ۵۵۷ رقم الحديث: ۴۰۴۲) اس حدیث میں آنحضور ﷺ نے بیع الحنطة با لحنطة کے جواز کے لیے مماثلت کو شرط قرار دیا ہے۔ اور مماثلت سے تمام اوصاف میں مماثلت مراد نہیں؛ بلکہ صرف کیل میں مماثلت مقصود ہے اگر چہ اور اعتبار سے مثلاً: وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی ونرمی میں دونوں مختلف ہوں، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک ومساوات ضروری نہیں۔

والظاهرُ أنّه لا مُخالفةَ، لأن مرادَ الأشعری المساواةُ مِنْ جميعِ الوجوهِ فيمابه المماثلةُ كالكيلِ مَثَلًا، وعلى هذا ينبغي أن يُحملَ كلامُ صاحب البداية أيضا، وإلا فاشتراكُ الشيئَيْنِ في جميعِ الأوصافِ ومساواتُهما من جميع الوجوه يَرفعُ التعدُّدَ فكيف يُتَصَوَّرُ التماثُلُ ؟

ترجمہ ۔اور ظاہر یہ ہے کہ (دونوں میں) کوئی مخالفت (منافات) نہیں ہے اس لیے کہ (امام) اشعری رحمہ اللہ کی مراد تمام وجوہ سے برابر ہونا ہے اس وصف میں جس میں مماثلت (مقصود) ہو جیسے کیل، مثال کے طور پر۔ اور اسی پر مناسب ہے کہ محمول کیا جائے صاحب بدایہ کے کلام کو بھی، ورنہ تو دو چیزوں کا شریک ہونا تمام اوصاف میں اور ان دونوں کا برابر ہونا تمام جہتوں سے تعدد کو ختم کر دے گا پس کیسے تصور کیا جائے گا مماثلت کا؟

امام اشعریؒ کے قول کی توجیہ: قوله: والظاهر انه لا مخالفة الخ:۔ یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ)

امام اشعری کے قول کی توجیہ پیش کر رہے ہیں اور اس کا ایسا مطلب بیان کر رہے ہیں جس سے وہ لغت وحدیث کے مطابق ہو جاتا ہے اور مخالفت کا اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

توجیہ یہ ہے کہ مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے جیسا کہ لغت وحدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ اور امام ابوالحسنؒ کا قول لغت وحدیث کے مخالف نہیں ہے کیوں کہ اس کا یہ مطلب اس وقت ہوتا جب وہ "فی جمیع الوجوہ" کہتے حالاں کہ انہوں نے "من جمیع الوجوہ" کہا ہے، پس ان کے قول کے معنی یہ ہیں کہ مماثلت کے لیے جمیع الوجوہ سے مساوات ضروری ہے خاص اس وصف میں جس میں مماثلت مقصود ومطلوب ہو، نہ کہ تمام اوصاف میں، مثلاً: بیع الحنطة بالحنطة میں کیل میں مماثلت مقصود ہے تو کیل میں جمیع وجوہ سے مساوات ہونی چاہیے۔

صاحب ہدایہ کے کلام کا مناسب محمل: قولہ: وعلی هذا ینبغی الخ: اور اسی معنی پر مناسب ہے صاحب ہدایہ کے کلام کو محمول کرنا، یعنی حضرت ابوالحسنؒ کے قول کا جو مطلب ابھی بیان کیا گیا وہی مطلب صاحب ہدایہ کے کلام کا بھی ہے اور صاحب ہدایہ کے کلام سے وہ کلام مراد ہے جس کی طرف شارحؒ نے "وقد صرح" سے اشارہ فرمایا تھا۔ اور یہ اس وقت جب صرح معروف کا صیغہ ہو اور اگر مجہول ہو تو صاحب ہدایہ کے کلام سے مراد فلایماثل علم الخلق الخ ہوگا۔ اور شروع میں اس کے جو دو معنی بیان کیے گیے ہیں ان میں سے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

امام اشعریؒ اور صاحب ہدایہ کے کلام کی یہ توجیہ کیوں؟ قولہ: والا الخ: یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ امام اشعریؒ اور صاحب ہدایہ کے قول کا جو مطلب میں نے بیان کیا ہے اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اگر یہ معنی مراد نہ ہوں، بلکہ اس کا مطلب وہی ہو جو شیخ ابوالمعینؒ نے سمجھا ہے، تو یہ قول صحیح نہ ہوگا؛ بلکہ بدیہی البطلان ہوگا جس کا عام آدمی بھی قائل نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ علم کلام کا امام؛ کیوں کہ مماثلت نام ہے دو مختلف چیزوں میں برابری کا پس مماثلت کے تحقق کے لیے تعدد اور تغایر ضروری ہے۔ اور دو چیزوں میں جمیع وجوہ سے مساوات اور تمام اوصاف میں اشتراک تعدد اور تغایر کو ختم کر دیتا ہے اور اتحاد کو واجب کرتا ہے، پس ان کو دو کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ نام دو ہیں اور شی ایک ہی ہے۔ اور جب تعدد ختم ہو جائے گا تو ان میں مماثلت کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ کیوں کہ تماثل: تغایر اور تعدد کی فرع ہے۔(۱)

(۱) وفی شرح جوهرة التوحید: اعلم ان قدماء المعتزلة کالجبائی، وابنه ابی هاشم، ذهبوا الی ان المماثلة هی المشارکة فی اخص صفات النفس، فمماثلة زید لعمرو مثلا عندهم مشارکته ایاه فی الناطقیة فقط، وذهب=

(ولایَخرجُ عن علمه وقدرتِه شیء) لأن الجَهلَ بالبعض والعجز عن البعض نقصٌ وافتقار إلی مُخصِّصٍ، مع أنَّ النصوص القطعیةَ ناطِقةٌ بعموم العلم وشُمولِ القدرة، فهو بکُلّ شیءٍ علیم، وعلی کل شیءٍ قدیر.

ترجمہ: اوراس کے علم وقدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے، اس لئے کہ بعض سے ناواقف ہونااور بعض سے عاجز ہوناعیب ہے اور کسی مخصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجوداس کے کہ نصوص قطعیہ ناطق (بولنے والی) ہیں علم کے عام ہونے اورقدرت کے (ہرچیزکو) شامل ہونے کے ساتھ پس وہ ہرچیز سے باخبر ہے اور ہرشی پر قادر ہے۔

اللہ تعالی کے علم وقدرت کا بیان: قولہ :ولا یخرج عن علمه وقدرته شیء: یہاں سے اللہ تعالی کے علم وقدرت کی وسعت کو بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک اللہ تعالی کے علم وقدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے۔

واضح رہے کہ شی کے اصل معنی ہیں :ما یصح ان یعلم ویخبر عنه" یعنی جس کو جانا جاسکتا ہواور جس کے بارے میں خبردی جاسکتی ہو۔اس معنی کے اعتبار سے شی کا لفظ واجب اور ممکن ،معدوم اور موجود سب کو شامل ہے لیکن اس کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے کبھی تو اس کے لغوی معنی مراد ہوتے ہیں جو عام ہے ہرقسم کی چیزوں کو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو، واجب ہو یا ممکن یا ممتنع ،اور کبھی شی کا لفظ موجود کے معنی میں ہوتا ہے اور کہیں ممکن کے معنی میں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں پر کون سے معنی مراد ہیں؟

اس بارے میں جاننا چاہئے کہ علم الہی کا تعلق واجب ممتنع اور ممکن ،اسی طرح معدوم اور موجود سب سے ہے یعنی اللہ تعالی کو تمام ممکنات وواجبات اور محالات کا علم ہے اور قدرت کا تعلق صرف ممکنات سے ہے یعنی اللہ تعالی کی

=المحققون من الماتریدیة الی ان المماثلة هی الاشتراك فی الصفات النفسیة کالحیوانیة والناطقیة لزیدٍ وعمرو. ومن لازم الاشتراك فی الصفة النفسیة أمران: احدهما الاشتراك فیما یجب ویجوز ویمتنع ،وثانیهما ان یسد کل منهما مسد الأخر ،والمتماثلان وان اشترکافی الصفات النفسیة ،لکن لابد من اختلافهما بجهةاخری لیتحقق التعدد والتمایز فیصح التماثل ،ونسب الی الاشعریؒ :"انه یشترط فی التماثل التساوی من کل وجه "واعترض بانه لا تعدد حینئذٍ فلا تماثل ،وبان اهل اللغة مطبقون علی صحة قولنا :زید مثل عمرو فی الفقه اذا کان یساویه فیه ویسد مسده وان اختلف فی کثیر من الاوصاف ،وفی الحدیث :والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ،واريد به الاستواء فی الکیل دون الوزن وعددالحبات واوصافها. ویمکن ان یجاب بأن مراده التساوی فی الوجه الذی به التماثل حتی ان زیدا وعمرالو اشترکا فی الفقه ،وکان بینهما مساواة فیه بحیث ینوب احدهما مناب الأخر صح القول بانهما مثلان فیه ،وإلّافلایخالف مذهب الماتریدیة،(روح المعانی،الجزء :٢٥ص ٣٠)

مقدورات صرف ممکنات ہیں اور جو چیزیں واجب یا محال کے قبیل کی ہیں وہ اللہ تعالی کی مقدورات میں شامل نہیں، پس جب شی کا لفظ لا یخرج عن علمہ سے متعلق ہوگا تو اس وقت شی کے لغوی معنی مراد ہوں گے؛ تاکہ وہ واجب ممتنع اور ممکن سب کو شامل ہو جائے۔ اور جب لا یخرج عن قدرتہ سے متعلق ہوگا تو اس وقت اس کے معنی ممکن کے ہوں گے تاکہ واجب اور ممتنع اس میں داخل نہ ہوں۔ (۱)

علم وقدرت کے ہر شی کو عام ہونے کی عقلی دلیل: قولہ : لان الجھل بالبعض الخ: یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ تعالی کے علم وقدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شی اللہ تعالی کے علم وقدرت سے خارج ہو تو دو خرابی لازم آئے گی ایک تو یہ کہ بعض چیزوں سے جاہل اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا لازم آئے گا، اور یہ نقص اور عیب ہے جس سے اللہ تعالی کو پاک قرار دینا ضروری ہے۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اللہ تعالی کسی مخصص کے محتاج ہو جائیں گے؛ کیوں کہ علم کا تعلق تمام معلومات کے ساتھ اور قدرت کا تعلق تمام ممکنات کے ساتھ برابر ہے پس بعض کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض سے عاجز ہونا کسی مخصص کے بغیر نہیں ہو سکتا، اور کسی مخصص کی جانب احتیاج یہ واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

سوال: اہل حق بھی قدرت کو عام نہیں مانتے بلکہ ممکن کے ساتھ خاص کرتے ہیں؛ تو کیا یہ نقص اور عیب نہیں ہے اور ترجیح بلا مرجح یا کسی مخصص کی جانب محتاج ہونے کو مستلزم نہیں ہے؟

جواب: کسی چیز پر قدرت کا نہ ہونا علی الاطلاق عجز اور نقص نہیں ہے بلکہ اس کو اس وقت عجز اور نقص کہا جائے گا جب اس شی میں مقدور بننے اور کسی فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو اور پھر بھی اللہ تعالی کو اس پر قدرت نہ ہو، اور واجب وممتنع کے اندر کسی فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی لہذا اس پر قادر نہ ہونا عجز اور نقص نہیں ہے، مثلاً شیر خوار بچہ کسی معلم کی تعلیم کو قبول نہیں کرتا تو اس میں معلم کا کوئی نقص نہیں؛ بلکہ اس کا سبب خود بچہ کے اندر تعلیم کو قبول کرنے کی استعداد کا نہ ہونا ہے، اسی طرح کسی ماہر کاتب کا لکھا ہوا پانی پر برقرار نہ رہے تو اس میں کاتب کا کیا قصور ہے؟ سارا قصور پانی ہی کا ہے کہ اس میں صلاحیت ہی نہیں کہ اس پر حروف قائم رہ سکیں، اسی طرح دن کے

---

(۱) قال صاحب الروح: والشیء لغة ما یصح ان یعلم ویخبر عنه کما نص علیه سیبویه، وهو شامل للمعدوم والموجود والواجب والممکن وتختلف إطلاقاته ویعلم المراد منه بالقرائن فیطلق تارة ویراد به جمیع افراده کقوله تعالی (والله بکل شیء علیم) بقرینة احاطة العلم الالهی بالواجب والممکن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان مّا، ویطلق ویراد به الممکن مطلقا کما فی الآیة الکریمة (ان الله علی کل شیء قدیر) بقرینة القدرة التی لا تتعلق الا بالممکن (روح المعانی: ۱/۱۷۸)

اجالے میں اگر چمگادڑ کی آنکھ نہیں دیکھتی تو اس میں سورج کا کوئی نقص نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہ ہو اس وجہ سے وہ فاعل کی قدرت سے خارج ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔
(ماخوذ از معین الفلسفہ:۱۶۳)

اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اگر واجب یا ممتنع پر بھی اللہ تعالی کو قدرت ہو تو پھر اس کو واجب یا ممتنع کہنا ہی صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو۔ اور ممتنع اس کو کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وجود محال ہو، پس اگر اس پر قدرت تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی واجب کو معدوم اور ممتنع کو موجود کر سکتے ہیں پھر اس کو واجب اور ممتنع کہنا کیسے صحیح ہوگا؟۔

نقلی دلیل: قوله :مع ان النصوص القطعية :اوپر عقلی دلیل تھی یہ نقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے قطعی نصوص بھی اللہ تعالی کے علم وقدرت کے عام ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ جیسے "إنَّ اللّٰهَ بكل شيء عليم (العنكبوت :٦٢) إنَّ اللّٰه على كل شيء قدير (البقره :١٠٩)

لا كما يزعمُ الفلاسفةُ مِن أنّه لا يعلم الجزئياتِ و لا يقدِر على أكثرَ من واحدٍ ،والدهريةُ أنّه لا يعلم ذاتَه، والنَظّامُ أنه لا يَقدِر على خلق الجهل و القُبْحِ، والبَلخِيُّ أنّه لا يقدر على مثلِ مقدورِ العبد، وعامّةُ المعتزلةِ أنّه لا يقدر على نفسِ مقدورِ العبد .

ترجمه :۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے، اور ایک سے زیادہ پر قادر نہیں ہے، اور دھریہ گمان کرتا ہے کہ بے شک وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا ہے، اور نظام گمان کرتا ہے کہ وہ جہل اور قبح (برائی) کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے، اور بلخی گمان کرتا ہے کہ وہ بندوں کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے، اور اکثر معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک وہ بندوں کے نفسِ مقدور پر قادر نہیں ہے۔

﴿علم وقدرت کے بارے میں دوسرے فرقوں کے مذاہب﴾

قوله: لا كمايزعم الفلاسفة : علم اور قدرت سے متعلق: اہل حق کا مذہب بیان کرنے کے بعد اب شارح" ان اقوال اور مذاہب کی تردید کر رہے ہیں جو اہل حق کے مذہب کے خلاف ہیں۔

فلاسفہ کا مذہب: جن میں ایک مذہب فلاسفہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی جزئیات کو نہیں جانتے ہیں اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتے ہیں۔(۱)

(١) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فا لله=

دراصل فلاسفہ کا ایک مفروضہ (خودساختہ ضابطہ) ہے کہ مجرّد (یعنی جو مادّہ سے منزہ ہے) صرف کلیات کا ادراک کرسکتا ہے، جزئیات مادّیہ کو وہ نہیں جان سکتا، ہاں کلی طور پر جان سکتا ہے۔ مگر جزئی ہونے کی حیثیت سے نہیں جان سکتا۔ اس قاعدے کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو بھی صرف کلیات کا علم ہے جزئیات مادّیہ کا علم نہیں ہے، فلاسفہ کے پاس اپنے اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ڈھکوسلوں کے سوا کچھ نہیں ہے، حیرت کی بات ہے کہ انسان تو کلیات اور جزئیات سب کا ادراک کرسکتا ہے، مگر خالقِ انسان صرف کلیات کا، فیاللعجب:

ـيعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل، بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الأزمنة، مثلا يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمسُ كذا درجة فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في أول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالأزمنة في علومنا.

وقال الامام: إن اللائق باصولهم أن الجزئي إن كان متغيرا أو متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية وذلك كالأجرام الفلكيه فانها متشكلة وإن لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والأعراض فإنها متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة وأمّا ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلايستحيل بل يجب العلم به،

والعمدة في احتجاج الفلاسفة أنه لوعلم انّ زيدا يدخل الدار غدا فإذا دخل زيد الدار في الغدفإن بقي العلم بحاله بمعنى أنه يعلم ان زيدايدخل غدا فهوجهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود الى العدم والثاني من العدم إلى الوجود وهذا على القديم محال. لا يقال: كما أن الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هوواقع. لأنا نقول: لو سلم فإذا لم يعلمه على وجه كلي.

والجواب :أن العلم إما إضافة أوصفة ذاتُ إضافة. وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كا لقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجَدِالحادث ومعه اذا وُجِد وبعده إذا فنى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كونَ العلم إضافةً لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغيُّرُ العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفةً ذاتَ إضافةٍ لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات.

واجاب كثير من المعتزلةوأهل السنة بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حَدَثَ، للقطع بان من علم أن زيد ايدخل الدار غدا واستمرّ على هذا العلم إلى مُضِيِّ الغد عَلِمَ بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقارالى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي تثبتهاالمعتزلة والعلم الذي تثبته الصفاتية (شرح المقاصد ج ۲ ص: ۹۱ ملخصا)

وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص ،وبان كل احد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف المُلِمّات ودفع البليات، ولولا أنه مما لا تشهدبه فطرة جميع العقلاء لَمَا كان كذلك ،وبأن الجزئيات مستندة إلى اللّه تعالى ابتداء أو بواسطة وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (شرح مقاصد۲: ۹۳)

اس مسئلہ میں فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کے علم کے لیے آلاتِ جسمانیہ یعنی حواسِ ظاہرہ کی ضرورت ہے اور جو مجرّد عن المادہ ہے وہ ضرورت واحتیاج سے پاک ہے، پھر آلات جسمانیہ کے بغیر جزئیات کا علم کیسے ہوسکتا ہے؟

ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ضابطہ ہی غلط ہے کہ جزئیات کا علم آلاتِ جسمانیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا، بلکہ جس طرح کلیات کا علم بغیر کسی چیز کے توسط کے حاصل ہوسکتا ہے اسی طرح جزئیات کا علم بھی بلا واسطہ حاصل ہوسکتا ہے، رہی یہ بات کہ ہم لوگ جزئیات کے علم کے لیے آلاتِ جسمانیہ کے محتاج ہیں تو یہ ہماری کمزوری کی وجہ سے ہے جیسے کمزور بینائی والے کو عینک کی حاجت ہوتی ہے مگر تندرست آنکھ والے کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کمزور مخلوق جزئیات کا علم حواسِ ظاہرہ کے توسط کے بغیر حاصل نہیں کرسکتی مگر اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم بلا کسی چیز کی مدد کے حاصل ہے ان کو کسی چیز کے تعاون کی قطعاً حاجت نہیں، کیوں کہ اُن کا علم حضوری ہے نہ کہ حصولی، پس وہ کائنات کے ذرے ذرّے کا عالم ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: **لَا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّموٰاتِ و الأرض** (سباء ۳۰) ترجمہ: اس کے علم سے کوئی ذرہ برابر بھی غائب نہیں نہ آسمان میں اور نہ زمین میں۔ دوسری جگہ ارشاد ہے **ما يخفى على الله من شيء في الأرض و لا في السماء** (ابراہیم:۳۸) (ماخوذ از معین الفلسفہ:۶۵)

اسی طرح فلاسفہ نے بلا دلیل یہ ضابطہ گھڑ رکھا ہے کہ بسیط سے ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے بہ الفاظ دیگر ''واحدِ حقیقی سے ایک ہی شی صادر ہوسکتی ہے (**الواحد لا يَصْدُر عنه الا الواحد**) اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ بسیط اور واحد حقیقی ہیں لہٰذا اس سے ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے وہ عقلِ اول ہے۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں مگر ان میں صفات کے اعتبار سے تکثّر ہے یہ تکثّر وحدت کے منافی نہیں ہے اور اسی تکثّرِ صفاتی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ خود کائنات کے ذرے ذرے کے خالق ہیں۔ **اللّٰه خالقُ كلِّ شيء وهو على كلِّ شيء وكيل**۔ (الزمر:۶۲) (معین الفلسفہ:۱۵۴)

دوسرا مذہب: دوسرا مذہب دہریہ کا ہے۔ دہریہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو حوادث کی نسبت دہر کی طرف کرتے ہیں اور دَہر کو خالق ومتصرف مانتے ہیں، ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیوں کہ علم نام ہے اس نسبت کا جو عالم اور معلوم کے درمیان ہوتی ہے اور نسبت تقاضا کرتی ہے طرفین میں تغایر کا اور وہ یہاں مفقود ہے۔

جواب: اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ طرفین یعنی عالم ومعلوم میں حقیقی تغایر ضروری نہیں ہے، تغایرِ اعتباری بھی کافی

ہے جیسے ہم لوگوں کو اپنی ذات کا علم ہے تغایر حقیقی نہ ہونے کے باوجود۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ علم نام ہے نسبت کا، اور اگر تسلیم کر لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ خاص ہے علم حصولی کے ساتھ۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے نہ کہ حصولی۔ (النبر اس)

تیسرا مذہب: تیسرا مذہب نظام معتزلی کا ہے(۱)

اس کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیوں کہ بری چیز کو پیدا کرنا بھی بُرا ہے جس طرح بندوں کے لیے بُری چیزوں کا کسب برا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہر برائی سے پاک ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کا کسب تو برا ہے لیکن قبیح چیز کا خلق برا نہیں ہے کیوں کہ قبیح چیز کو پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں پنہاں ہوتی ہیں پس اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہے۔ شعر:

نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں ☆ کوئی برا نہیں قدرت کے کارخانے میں

اس کے علاوہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ قبیح کا خلق بھی قبیح ہے تو اس سے صرف یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا خالق نہیں ہے جب کہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح کے خلق پر قادر نہیں ہے حالاں کہ کسی چیز کا خالق نہ ہونا اس پر قدرت نہ ہونے کو مستلزم نہیں، پس اس دلیل سے دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مذہب: چوتھا مذہب ابوالقاسم بلخی کا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے، یعنی بندے جن اعمال وافعال پر قادر ہیں اللہ تعالیٰ ان جیسے افعال واعمال پر قادر نہیں، کیوں کہ بندوں کا فعل یا تو طاعت ہوتا ہے یا معصیت، یا عبث۔ اگر اللہ تعالیٰ بھی بندوں کے جیسے افعال پر قادر ہوں تو ان کے افعال کا طاعت، معصیت اور عبث ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کو ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بندوں کا فعل فی نفسہ نہ طاعت ہے نہ معصیت بلکہ وہ ایک قسم کی حرکت ہے یا سکون، اور اس پر طاعت یا معصیت کا حکم لگتا ہے اغراض اور نیتوں کے اعتبار سے، اور اللہ تعالیٰ کا فعل اغراض سے پاک ہوتا ہے اس لیے اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا۔

پانچواں مذہب: پانچواں مذہب اکثر معتزلہ کا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے نفس مقدور پر قادر نہیں، یعنی جس فعل پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہیں کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ بھی اس پر قادر ہوں تو دو خرابی لازم آئے گی

(۱) نَظّام: نون کے زبر اور ظاء کی تشدید کے ساتھ ایک حکیم وفلسفی کا لقب ہے جو معتزلہ میں سے تھا (غیاث اللغات) اس کا نام ابراہیم بن سیار ہے، معتزلہ کا فرقہ نظامیہ اسی کی طرف منسوب ہے وراجع لعقائد هم كشاف اصطلاحات الفنون: ۲۵۸/۴۔

ایک تو مقدور واحد کا دو قدرتوں کے تحت میں داخل ہونا لازم آئے گا، اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر بندہ اور خدا میں تمانع اور اختلاف ہو بایں طور کہ ایک تو اس کے وجود کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے عدم کا، تو اس وقت یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یا صرف ایک کی؟ پہلی صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور دوسری صورت میں جس کی مراد پوری نہ ہوگی اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

جواب: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مقدور واحد اگر دو قدرتوں کے تحت میں داخل ہو لیکن دو جہتوں سے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہاں ایسا ہی ہے بندہ کو قدرت کسب کے اعتبار سے ہے اور اللہ تعالیٰ کو خلق کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بندہ ہمارے نزدیک اگرچہ قادر ہے لیکن اس کی قدرت فعل کے وجود میں مؤثر (مستقل) نہیں ہے یعنی بندہ کسی فعل کا موجد و خالق نہیں ہے؛ بلکہ تمام افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں لہٰذا اختلاف کی صورت میں اگر بندے کی مراد پوری نہ ہو تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟ علاوہ ازیں اگر کوئی اپنے سے زیادہ قدرت والے کے مقابلے میں عاجز ہو جائے تو اس سے اس کا بالکل عاجز ہونا لازم نہیں آتا، لہٰذا اگر بندہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے مقابلے میں عاجز ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کو عاجز نہیں کہا جائے گا (ماخوذ از النبراس)(۱)

---

(۱) وفي شرح المقاصد : المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف: منهم المجوس القائلون بانه لايقدر على الشرور وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم "أَهْرَمَنْ" لئلايلزم كون الواحدخيرا وشريرا. ومنهم النَظّام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذلو كان خلقُها مقدورا له لَجَازَ صدوره عنه واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه ،وإلى الجهل إن لم يكن عالما ،والجواب لانسلم قبح شيء بالنسبة إليه تعالى ،كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لاتنافي امتناع صدوره عنه نظرا إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه ،ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادرعلى ماعلم أنه لايقع لاستحالة وقوعه، قال في المحصل :وكذا ما علم انه يقع لوجوبه، والجواب :أن مثل هذه الاستحالة والوجوب لاتنافي المقدورية .

ومنهم ابوالقاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لايقدر على مثل مقدورالعبد حتى لوحرّك جوهراإلى حيز وحرّكه العبدُ الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان؛ وذلك لان فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع بخلاف فعل الرب ،وفي عبارة المحصل بدل التواضع :الطاعة ،وعبارة المواقف:إما طاعة أومعصية أوسفه ،ليست على ما ينبغي لأن السفه وإن جاز أن يجعل شاملاً للعبث فلاخفاء في شموله المعصية ايضا .والجواب منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية ،فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة=

(وله صفاتٌ) لَمَا ثَبَتَ مِنْ أنّه تعالى عالِم قادِرٌ حيٌّ إلى غير ذلك، ومعلومٌ أنّ كلا من ذلك يدلّ على معنى زائدٍ على مفهوم الواجب، وليس الكلُّ الفاظاً مترادفةً، وأنّ صِدق المشتقّ على الشيء يقتَضِي ثبوتَ ما خَذِ الاشتقاق له، فَتَثبُتُ له صفةُ العلمِ والقدرةِ والحيوةِ وغيرِ ذلك.

ترجمہ:- اوراس کے لیے چندصفات ہیں، جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ اللہ تعالی عالم ہیں حی ہیں وغیرہ، اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں ہرایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جوواجب کے مفہوم پر زائد ہے اورسب الفاظ مترادفہ نہیں ہیں اور بے شک اسم مشتق کا صدق کسی شی پر تقاضا کرتا ہے ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کا اس شی کے لیے، تو ثابت ہوگئیں اس کے لیے علم اور قدرت اور حیات وغیرہ کی صفات۔

قولہ :وله صفات: ماقبل میں صفات سلبیہ کا بیان تھا اب یہاں سے صفات ثبوتیہ کو بیان کررہے ہیں "له" خبر مقدم ہے اور "صفات" مبتدا موٴخر، خبر کی تقدیم مبتدا کے نکرہ ہونے کی وجہ سے ہے، ترجمہ یہ ہوگا:"اوراس کے لیے چندصفات ہیں"۔

صفات کے ثبوت کی دلیل: قولہ :لما ثبت الخ:- یہ دلیل ہے صفات کے ثبوت کی جوتین مقدمات سے مرکب ہے۔ پہلا مقدمہ"لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك" ہے۔اوردوسرا مقدمہ "ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائدعلى مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة" ہے،اورتیسرا مقدمہ"وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذالاشتقاق له "ہے۔اور فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوةوغير ذلك" مذکورہ تینوں مقدمات پر تفریع ہے(النبراس)۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب عقلاوشرعا یہ بات ثابت ہوچکی کہ اللہ تعالی عالم، قادر، حی، اورسمیع وبصیر وغیرہ ہیں۔اورلغت وعرف سے یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہرایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جوواجب کے مفہوم

=طاعة وتواضع .قلنا ممنوع بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة .ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفائها لا يمنع التماثل .

ومنهم الجبائي وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد لأنه لو صح مقدور بين قادرَيْنِ لَصَحَّ مخلوق بين خالقَيْنِ لأنه يجب وقوعه بكل منها عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي .وقد عرفت امتناع المؤثرَيْن على اثر واحد، والجواب عندنا منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة، ولو سلم فإنما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة أو الإرادة للآخر مانعا، ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا، لا بكل منهما ليلزم المحال. (شرح المقاصد: ۲/ ۸۵)

پر زائد ہے اور سب الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مذکورہ الفاظ، اسماءِ مشتقہ ہیں اور اسم مشتق کا صدق کسی شی پر تقاضا کرتا ہے ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کا اس شی کے لیے، جیسے ابیض کا صدق تقاضا کرتا ہے بیاض (سفیدی) کے ثبوت کا اور اسود کا صدق تقاضا کرتا ہے سواد (سیاہی) کے ثبوت کا، اسی طرح اللہ تعالیٰ پر عالم قادر وغیرہ کا صدق مقتضی ہے علم اور قدرت وغیرہ کے ثبوت کو، پس ان تینوں باتوں کے مجموعے سے اللہ تعالیٰ کے لیے علم، قدرت اور حیوۃ وغیرہ مختلف صفات ثابت ہو گئیں۔

تنبیہ: شارحؒ کے قول "لیس الکل الفاظا مترادفة" میں لفظِ کل کے اندر دو احتمال ہیں: ایک تو یہ کہ اس سے مراد صرف عالم قادر حی اور اس جیسے دیگر اسماء صفاتیہ ہوں، اس صورت میں شارحؒ کا مقصد لیس الکل الخ سے صفات کے تعدد کو ثابت کرنا ہوگا تاکہ کوئی یہ نہ گمان کرے کہ یہ سب ایک ہی صفت کے مختلف نام ہیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے اسماء صفاتیہ: عالم، قادر وغیرہ کے ساتھ لفظِ واجب بھی مراد ہوں اور مطلب یہ ہو کہ واجب اور دیگر اسماءِ صفاتیہ: عالم، قادر وغیرہ یہ سب الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اس صورت میں یہ جملہ ماقبل والے جملے کی توضیح و تاکید کے لیے ہوگا۔ (النبراس)

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں الفاظ مترادفة ہے، اور مخطوطات میں الفاظاً مترادفة ہے، اور یہی صحیح ہے، تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

لا كما يزعُم المعتزلةُ أنه عالمٌ لاعلمَ له ،وقادرٌ لا قدرةَ لهُ إلى غير ذلك فإنه محال ظاهرٌ بمنزلة قولنا:أسودُ لا سوَادَلهُ وقد نطقتِ النصوصُ بثبوتِ علمِه وقدرتِه وغيرِ هما، ودلَّ صدورُ الأفعالِ المُتقَنةِ على وجود علمه وقدرتِه، لا على مُجَرَّدِ تسميتِه عالما وقادرا.

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بیشک وہ عالم ہے بغیر اس کے کہ علم اس کے لیے ثابت ہو۔ اور وہ قادر ہے بغیر اس کے کہ قدرت اس کے لیے ثابت ہو، اس لیے کہ یہ کھلا ہوا محال ہے ہمارے قول کے درجے میں کہ (فلاں شی) اسود ہے بغیر اس کے کہ سواد (سیاہی) اس کے لیے ثابت ہو، اور تحقیق کہ نصوص نے بیان کیا ہے اس کے علم اور قدرت وغیرہ کے ثبوت کو۔ اور مستحکم افعال کا صدور دلالت کرتا ہے اس کے علم اور قدرت کے وجود پر نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنے پر۔

معتزلہ کی تردید: قولہ: لا کما یزعم المعتزلہ الخ۔ یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ مانتے ہیں، لیکن ماخذِ اشتقاق علم و قدرت اور سمیع و بصر وغیرہ کو

اللہ تعالی کے لیے بطور صفت کے ثابت نہیں مانتے۔

رد کی پہلی دلیل: ۔پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ومسلّم ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق تقاضا کرتا ہے ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کا، تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالی پر اسمِ مشتق کا اطلاق تو صحیح ہو یعنی اس کو عالم اور قادر وغیرہ کہنا تو صحیح ہو، لیکن ماخذِ اشتقاق علم اور قدرت وغیرہ اس کے لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، کیوں کہ ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کے بغیر کسی اسم مشتق کا صدق محال اور ناممکن ہے، اور معتزلہ کا یہ قول ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز اسود (سیاہ) ہے مگر سواد (سیاہی) اس کے لیے ثابت نہیں۔

رد کی دوسری اور تیسری دلیل: **قوله :وقد نطقت النصوص** :یہ معتزلہ کے قول کے بطلان کی دوسری دلیل ہے اور آگے "**ودل صدور الأفعال المتقنة**" تیسری دلیل ہے، ان دونوں دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ قرآن واحادیث کی نصوص اور اللہ تعالی کے محکم افعال کا صدور یہ دونوں اللہ تعالی کے لیے علم وقدرت وغیرہ کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنے پر۔

> **وليس النِّزاعُ في العلم والقدرةِ التي هي مِنْ جُملة الكيفياتِ والمَلَكاتِ، لِمَا صَرّح به مشائِخُنا مِن أنّ الله تعالىٰ حيٌّ وله حيوةٌ أَزَلِيَةٌ ليستْ بعرضٍ ولامستحيلِ البقاءِ، والله تعالى عالم وله علمٌ أزَليّ شاملٌ ليس بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ، ولا ضروريٌ، ولامُكتَسَبٌ، وكذا في سائر الصفاتِ.**

ترجمہ :اور اختلاف اس علم اور قدرت میں نہیں ہے جو کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں، اس وجہ سے کہ ہمارے مشائخؒ نے تصریح کی ہے کہ بے شک اللہ تعالی حی ہے اور اس کے لیے حیاتِ ازلیہ ہے جو نہ تو عرض ہے اور نہ ایسی جس کی بقا محال ہو، اور اللہ تعالی عالم ہے اور اس کے لیے علم ازلی ہے جو (ہر چیز کو) شامل (عام) ہے جو نہ تو عرض ہے اور نہ ایسا جس کی بقا محال ہو اور نہ وہ ضروری ہے اور نہ کسبی، اور اسی طرح باقی صفات (کے بارے میں فرمایا ہے)۔

تنبیہ:اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کی تشریح کے ساتھ ہے۔

> **بل النزاعُ في أنه كما أن للعالِمِ مِنّا عِلمًا هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل للصانع العالم علم هو صفة أزليةٌ قائمة به زائدة عليه، وكذا جميعُ الصفاتِ، فأنكره الفلاسفةُ والمعتزلةُ وزعموا أنّ صفاتِه عينُ ذاته بمعنى أن ذاتَه يُسمَّى باعتبار التعلق بالمعلومات عالِما،**

وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك، فلايلزم تكثُّرفي الذات ولاتعدُّدٌ في القدماءِ وَالواجبات، والجواب: ما سبق مِن أن المستحيل تعدُّدُالذوات القديمة وهو غير لازم.

ترجمہ: بلکہ جھگڑااس میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے عالم کے لیے ایسا علم ہے جوعرض ہے جواس کے ساتھ قائم ہے(اور)اس کے مفہوم پر زائد ہے(اور) حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لیے ایسا علم ثابت ہے جوصفت ازلیہ ہو(اور)اس کے ساتھ قائم ہو(اور)اس کے مفہوم پر زائد ہواوراسی طرح تمام صفات،تو فلاسفہ اورمعتزلہ نے اس کا انکارکیا ہےاورگمان کیا ہے کہ بے شک اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں، بایں معنی کہ اس کی ذات ہی کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہا جاتا ہے۔اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی حیثیت سے قادر کہا جاتا ہے وغیرہ، پس ذات میں کثرت کا ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات میں تعدد (لازم آئے گا)۔اور جواب وہ ہے جوگذر چکا کہ محال ذواتِ قدیمہ کا متعدد ہونا ہےاوروہ لازم نہیں آتا۔

محل نزاع کی تعیین: **قولہ**:ولیس النزاع الخ۔ ماقبل میں ہمارااورمعتزلہ کا جواختلاف ذکرکیا گیا ہےصفات کے بارے میں کہ ہم لوگ علم وقدرت وغیرہ کواللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں اورمعتزلہ انکار کرتے ہیں۔اس بارے میں کسی کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس علم اور قدرت وغیرہ میں ہے جو کیفیات اورملکات کی جنس سے ہیں، حالاں کہ ایسانہیں ہےاس لیے شارحؒ یہاں سے اس خیال کی اصلاح فرمارہے ہیں۔

کیفیت اورملکہ کی تعریف اوردونوں میں نسبت: شارحؒ کے کلام کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ کیفیات ان اعراض کو کہا جاتا ہے جومقولہ کیف کے قبیل سے ہوں۔اور ملکات ملکہ کی جمع ہےاور ملکہ اس کیفیت کو کہتے ہیں جونفس میں راسخ ہویعنی جلدی زائل ہونے والی نہ ہو۔اور یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی کام بار بار کیا جائے اورنفس اس کا خوگراور مشاق ہوجائے اور جوکیفیت جلد زائل ہوجاتی ہےاس کوحال کہتے ہیں۔(معین الفلسفہ:۸۰)اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ کیفیات اور ملکات میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیفیات عام ہےاورملکات خاص۔

اس کے بعدعبارت کی تشریح یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اورمعتزلہ کے درمیان محلِ نزاع وہ علم اورقدرت نہیں جومن جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے کیوں کہ ہمارے مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اوران کے لیے حیوۃ ازلیہ ہے جونہ عرض ہےاورنہ مستحیل البقاء (جس کی بقاءمحال ہو)اوراللہ تعالیٰ عالم ہیں اوران کے لیے علم ازلی ہے جو ہرشئی کومحیط ہے جونہ عرض ہےاورنہ مستحیل البقاء (جس کی بقاءمحال ہو)اورنہ وہ

ضروری ہے نہ کسی اسی طرح تمام صفات کے ازلی اور قدیم ہونے کی تصریح فرمائی ہے اور عرض اور مستحیل البقاء ہونے کی نفی کی ہے۔ اور کیفیات وملکات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں پس جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے لیے ایسا علم ہے جو عرض ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کی ذات کے مفہوم سے زائد ہے اور حادث ہے تو کیا اسی طرح صانع عالم کے لیے (۱) علم اور قدرت وغیرہ کی صفات ثابت ہیں جو ازلی ہوں اور واجب تعالی کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے مفہوم سے زائد ہوں؛ تو فلاسفہ اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب تعالی ہیں۔ یعنی واجب تعالی کے عالم اور قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم اور قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ واجب تعالی کا عالم اور قادر ہونا ایک اعتباری وصف ہے، ذاتِ واجب تعالی کا معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کو عالم کہا جاتا ہے اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی حیثیت سے اس کو قادر کہا جاتا ہے اسی طرح مسموعات ومبصرات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کو سمیع وبصیر کہا جاتا ہے۔

سوال مقدر کا جواب: قولہ :فلا یلزم تکثر فی الذات : یہ اشارہ ہے ایک اعتراض کے جواب کی طرف جو صفات کو عین ذات ماننے پر اشاعرہ کی طرف سے وارد کیا جاتا ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ صفات متعدد ہیں پس اگر صفات عینِ ذات ہوں تو ذاتِ باری تعالی میں تعدد اور تکثر لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات جب اعتباری اور اضافی ہیں تو ان میں تکثر وتعدد سے ذات میں تکثر وتعدد لازم نہیں آئے گا۔

ولا تعدد فی القدماء: یہ ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کے مذہب پر وارد کیا جاتا ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ صفات اگر ذاتِ واجب کے مفہوم سے زائد اور قدیم ہوں جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے تو قدیم کا متعدد ہونا لازم آئے گا، اور اشاعرہ میں سے جو لوگ صفات کو واجب بھی مانتے ہیں ان کے اعتبار سے واجب الوجود کا متعدد ہونا بھی لازم آئے گا۔ اور صفات کو عین ذات ماننے میں یہ خرابی لازم نہیں آتی۔

اس اعتراض کا جواب آگے شارح (علامہ تفتازانیؒ) نے **والجواب ماسبق الخ** سے دیا ہے جو ماقبل میں **القدیم** کی شرح کے ضمن میں صفحہ پر بھی گذر چکا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے اور صفات کو

---

(۱) کتاب میں اور اکثر مطبوعہ ومخطوطہ نسخوں میں یہ لفظ مرکب توصیفی کی شکل میں ہے یعنی "للصانع العالِم" اس صورت میں عالم (لام کے کسرہ کے ساتھ) پڑھا جائے گا، اور بعض نسخوں میں اضافت کے ساتھ ہے "لصانع العالَم" اس صورت میں العالَم (لام کے زبر کے ساتھ) پڑھیں گے۔

قدیم ماننے سے یہ لازم نہیں آتا، بلکہ اس سے صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

ویلزمُکم کونُ العلمِ مَثَلًا: قدرةً، وحیوةً، وعالما، وحیا، وقادرا، وصانعا للعالَم، ومعبودًا للخلق، وکونُ الواجبِ غیرَ قائمٍ بذاته إلی غیر ذلك من المحالات.

ترجمہ: اور تم کو لازم آئے گا مثلاً علم کا قدرت ہونا اور حیات ہونا، اور عالم ہونا، اور حی ہونا، اور قادر ہونا اور عالم کا صانع ہونا، اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا بذات خود قائم نہ ہونا وغیرہ جو محالات میں سے ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر اعتراض: قولہ: ویلزم الخ: یہ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات ماننے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے مثلاً: صفتِ علم کا قدرت ہونا اور حیوۃ ہونا، اور عالم ہونا، اور حی ہونا، اور قادر ہونا، اور صانع للعالم ہونا، اور معبود للخلق ہونا، اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بذاتہ ہونا وغیرہ، کیوں کہ صفات جب عینِ ذات واجب ہوں گی اور دونوں میں مکمل اتحاد ہوگا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مثلاً:

''علم ذاتِ واجب ہے، یعنی دونوں ایک ہیں''۔ (یہ پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہوا) اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ:

''ذاتِ واجب: قدرت ہے، اور حیوۃ ہے، اور عالم ہے، اور حی ہے اور قادر ہے، اور صانع عالم ہے، اور معبود للخلق ہے''، یعنی ذاتِ واجب اور مذکورہ اسماء سب ایک ہیں، (یہ دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ ہوا)

پس ان دونوں کو ملانے سے لازم آئے گا: علم کا قدرت ہونا، اور حیوۃ ہونا، اور عالم ہونا، اور حی ہونا، اور قادر ہونا، اور صانع عالم ہونا، اور معبود للخلق ہونا وغیرہ، کیوں کہ شی کے متحد کا متحد شی کا متحد ہوتا ہے۔

اور واجب کا غیر قائم بذاتہ ہونا اس طرح لازم آئے گا کہ صفات تمام کی تمام غیر قائم بذاتہ ہے پس جب صفات عینِ ذاتِ واجب ہوں گی تو یہ مستلزم ہوگا ذاتِ واجب کے غیر قائم بذاتہ ہونے کو۔

(أزلیةٌ) لا کما یزعم الکرامیة مِن أنّ له صفاتٍ لکنها حادثة لاستحالةِ قیامِ الحَوادثِ بذاته (قائمةٌ بذاته) ضرورةَ أنّهٗ لامعنی لصفة الشیء إلّاما یقوم به، لا کما یزعم المعتزلةُ من أنّه متکلّمٌ بکلامٍ هو قائمٌ بغیره، لکِنَّ مرادَ هم نَفْیُ کونِ الکلامِ صفةً له، لاإثباتُ کونِه صفةً له غیرَ قائمٍ بذاته.

ترجمہ: جو ازلی ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک اس کے لیے صفات ہیں لیکن وہ

حادث ہیں، حوادث کا قیام اس کی ذات کے ساتھ محال ہونے کی وجہ سے، جو قائم ہیں اس کی ذات کے ساتھ، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شی کی صفت کے کوئی معنی نہیں ہیں سوائے اس کے کہ جو شی کے ساتھ قائم ہو، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بیشک وہ متکلم ہے ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے، لیکن ان کی مراد کلام کے صفت ہونے کی نفی کرنا ہے اللہ تعالی کے لیے، نہ کہ اس کے صفت ہونے کو ثابت کرنا اللہ تعالی کے لیے اس حال میں کہ وہ اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قوله: ازلية ، یہ صفات کی پہلی صفت ہے۔ یعنی اللہ تعالی کے لیے جو صفات ثابت ہیں وہ ازلی ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں۔ **لا ستحالة قيام الحوادث** یہ **لا كما يزعم الكرامية** کی دلیل ہے۔ یعنی کرامیہ کا یہ خیال اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صفات اگر حادث ہوں تو اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور حوادث کا قیام اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

كرامية: یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے اصحاب و متبعین کا لقب ہے، یہ لفظ دو طرح سے پڑھا جاتا ہے ایک تو کرامیہ کاف کے زیر اور را کی تخفیف کے ساتھ، دوسرے کرّامیہ یعنی کاف کے زبر اور را کی تشدید کے ساتھ (النبراس)

قوله: قائمة بذاته : یہ صفات کی دوسری صفت ہے اور **ضرورة انه** الخ یہ صفات کے واجب تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شی کی صفت وہی ہوتی ہے جو اس شی کے ساتھ قائم ہو پس علم وقدرت وغیرہ جن کو اللہ تعالی کی صفات کہا گیا ہے لامحالہ اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہوں گی۔

قوله: لا كما يزعم المعتزلة : ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم تو ہیں، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالی کی ایسی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اللہ تعالی کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے مثلاً لوح محفوظ کے ساتھ یا حضرت جبرئیل علیہ السلام کیساتھ یا نبی ﷺ کے ساتھ۔

قوله: ومرادهم الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معتزلہ تو صفات کا انکار کرتے ہیں اور ان کو عین ذات مانتے ہیں، پھر وہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے؟ کیوں کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ کلام کو صفت مانتے ہیں، مگر اللہ تعالی کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ اللہ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ قائم مانتے ہیں، نیز یہ بات تو بدیہی البطلان ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا مقصد اس سے کلام کے صفت ہونے کا انکار کرنا ہے، نہ کہ اس کو اللہ تعالی کی صفت ثابت کرنا در آں حالیکہ وہ اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہو۔

ولـمّا تـمسّـكـتِ الـمعتزلةُ: بأن في إثباتِ الصفات إبطالَ التوحيد لِمَا أنّها موجوداتٌ قـديـمة مـغـايـرةٌ لذاتِ اللّٰه تعالىٰ، فيلزَمُ قِدَمُ غيرِ اللّٰه تعالىٰ، وتعَدُّدُ القدماءِ؛ بل تعدّدُ الواجب لـذاته على ما وقعتَ الإشارةُ إليـه في كلام المتقدمين، والتصريحُ به في كلام المتاخرين: مِـن أنّ واجـبَ الـوجـودِ بـالـذات هو اللّٰهُ تعالىٰ وصفاتُه، وقد كَفرتِ النصارىٰ باثباتِ ثلثة من القُـدَمـاء فـمـا بـالُ الثـمـانيةِ أو أكثر؟ أشارإلى الجواب بقوله: (وهي لاهوولا غيرُه) يعني أنّ صفاتِ اللّٰه تعالى ليسَتْ عينَ الذاتِ ولا غيرَ الذاتِ، فلا يلزم قِدَمُ الغير ولاتكثّرُ القدماء.

لغات: هي لا هو: دو چیزوں میں اتحاد کو بتانے کے لیے "هُوَ هُوَ" یا "هِيَ هِيَ" بولتے ہیں قرآن پاک میں ہے: "قـالـت كانه هو" (النمل:۴۲) اور جب اتحاد کی نفی کرتے ہیں تو "هو لا هو" یا "هي لا هو" کہتے ہیں لہٰذا اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔ لا غیـره: اس کی تقدیر: هـي لا غيـره ہے یعنی دونوں میں غیریت (مغایرت واختلاف) نہیں ہے۔

ترجمہ: اور جب کہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے بایں طور کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کو باطل کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ (صفات) ایسے موجودات ہیں جو قدیم ہیں (اور) اللہ تعالی کی ذات کے مغائر ہیں پس لازم آئے گا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا؛ بلکہ واجب لذاتہ کا متعدد ہونا، اس بنا پر جس کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے متقدمین کے کلام میں، اور جس کی تصریح واقع ہوئی ہے متاخرین کے کلام میں کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالی اور اس کی صفات ہیں۔

اور تحقیق کہ نصاری کافر ہو گئے تین قدماء کو ثابت کرنے کی وجہ سے، پس آٹھ یا اس سے زیادہ (کو ثابت کرنے والوں) کا کیا حال ہوگا، تو (ماتنؒ نے) اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے اس قول سے "اور وہ، وہ نہیں ہیں (یعنی دونوں ایک نہیں ہیں) اور نہ اس کے سوا ہیں" یعنی اللہ تعالی کی صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات، پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ قدماء کا متعدد ہونا۔

صفات کی نفی پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب: قـولـه: ولـمـا تمسكت المعتزلة الخ: یہ لما شرطیہ ہے اور اس کی جزا "أشـار إلـى الجواب" ہے جو پانچویں سطر میں ہے۔ اور اس عبارت سے شارحؒ یہ بتانا

چاہتے ہیں کہ آگے جو متن آرہا ہے "وھی لاھو ولاغیرہ" اس کے ذریعہ ماتن رحمہ اللہ نے معتزلہ کے ایک استدلال کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

وہ استدلال یہ ہے کہ معتزلہ صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے صفات کا اثبات توحید کے منافی ہے، کیوں کہ اگر اللہ تعالی کے لیے ایسی صفات ثابت مانی جائیں جو عین ذات نہ ہوں بلکہ ذات کے مفہوم سے زائد ہوں، تو لامحالہ وہ ذات واجب تعالی کے مغائر ہوں گی، نیز وہ حادث تو ہونہیں سکتیں، کیوں کہ اللہ تعالی کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے تو لامحالہ وہ قدیم بھی ہوں گی، پس لازم آئے گا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا، بلکہ واجب لذاتہ کا متعدد ہونا بھی لازم آئے گا کیوں کہ بہت سے حضرات صفات کو واجب بھی مانتے ہیں جیسا کہ متقدمین کے کلام میں اس طرف اشارہ ہے اور بعض متاخرین کے کلام میں اس کی تصریح ہے، اور غیر اللہ کو قدیم ماننا اور قدیم یا واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے چناں چہ نصاری تین قدماء کو ثابت کرنے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ (المائدہ: ۷۳) تو ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو آٹھ یا اس سے زیادہ قدماء کو ثابت کرتے ہیں۔

پس ماتنؒ نے اپنے قول "وھی لاھو ولاغیرہ" سے اسی کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قولہ: علی ما وقعت الإشارۃ. اس بنا پر جس کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے متقدمین کے کلام میں اور جس کی تصریح واقع ہوئی ہے متاخرین کے کلام میں۔

ماقبل میں القدیم کی شرح کے تحت صفحہ ۲۲۸ پر یہ بات گذر چکی ہے کہ بعض متقدمین نے واجب اور قدیم دونوں کو مترادف کہا ہے تو اس سے صفات کا واجب ہونا اشارۃً معلوم ہوتا ہے۔ اور بعض متاخرین جیسے امام حمیدالدین ضریریؒ اور ان کے متبعین کے کلام میں تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالی کی ذات اور ان کی صفات ہیں، اس سے صفات کا واجب لذاتہ ہونا صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: فمابال الثمانیۃ أو أکثر: اشاعرہ کے نزدیک صفات حقیقیہ سات ہیں، علم، حیوۃ، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، اور کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں، سات تو یہی ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے اور بعض آٹھ سے بھی زیادہ کے قائل ہیں، وہ لوگ تخلیق ترزیق، احیاء، اماتت، وغیرہ کو بھی صفاتِ حقیقیہ میں شمار کرتے ہیں۔

ذات وصفات میں نہ عینیت (اتحاد) ہے نہ غیریت: قولہ: وھی لاھو ولاغیرہ، اس میں ھی ضمیر کا مرجع صفات ہے اور ھو ضمیر کا مرجع ذات واجب تعالی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ صفات نہ تو عینِ ذات ہیں

اورنہ غیر ذات، یعنی دونوں میں نہ تو عینیت اور اتحاد ہے اور نہ غیریت واختلاف۔اس سے معتزلہ کے استدلال کا جواب معلوم ہوگیا بایں طور کہ ان لوگوں کا یہ کہنا: ''کہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا''، صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تعدد اور تکثر کا مدار تغایر پر ہے جب دو چیزوں میں تغایر اور غیریت ہوگی تب ان کو متعدد اور متکثر کہا جائے گا اور ان کے قدیم ہونے سے تعدّدِ قدماء لازم آئے گا، اور ہم جن صفات کو اللہ تعالی کے لیے ثابت مانتے ہیں نہ تو وہ ذاتِ واجب تعالی کے مغائر ہیں اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہیں پس ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا (النبراس)

ماتنؒ کے جواب کی دو تقریریں: ۔ماتنؒ کے قول ''وھی لاھو ولاغیرہ ''میں جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس کی دو طرح سے تقریر کی جاتی ہے۔ایک تقریر تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی یہ مشہور تقریر ہے اس میں معتزلہ کے اس قول کو تسلیم کرلیا گیا ہے کہ قدماء کا تعدد اور تکثر توحید کے منافی ہے، البتہ معتزلہ کے اس قول کی نفی کی گئی ہے کہ صفات کو ثابت ماننے سے قدماء کا تعدد اور تکثر لازم آئے گا، اس تقریر پر ایک اعتراض بھی وارد ہوتا ہے جس کو شارحؒ نے اگلے صفحہ پر ولقائلٍ اَنْ یمنع الخ سے بیان کیا ہے۔

اور اس جواب کی دوسری تقریر بھی ہے جس کو شارحؒ اگلے صفحہ پر والأولی أن یقال الخ سے ذکر کریں گے، لیکن ہم اسی جگہ اس کو بیان کردیتے ہیں، تاکہ دونوں کا فرق آسانی سے سمجھ میں آسکے۔

دوسری تقریر: دوسری تقریر یہ کی گئی ہے کہ مطلقا قدماء کا تعدد وتکثر محال نہیں ہے بلکہ قدماءِ متغائرہ یعنی ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے اور صفات کو قدیم ماننے سے قدماءِ متغائرہ (ذواتِ قدیمہ) کا تعدد لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ صفات اور ذاتِ واجب تعالی میں اسی طرح خود باہم صفات میں تغایر نہیں ہے، پس صفات کے قدیم ہونے سے زیادہ سے زیادہ قدماء کا تعدد وتکثر لازم آئے گا لیکن یہ تعدد محال اور توحید کے منافی نہیں ہے۔

اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ صفاتِ قدیمہ کو ثابت ماننے سے قدماء کا تعدُّد وتکثُّر اگرچہ لازم آتا ہے لیکن یہ توحید کے منافی نہیں ہے، توحید کے منافی قدماء متغائرہ (ذوات قدیمہ) کا تعدد ہے اور وہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے لازم نہیں آتا۔(النبراس)

خلاصہ یہ کہ پہلی تقریر میں تو تعدد اور تکثر کے لزوم ہی کا انکار ہے، اور دوسری تقریر میں تعدد وتکثر کو تسلیم کرکے اس کے محال اور توحید کے منافی ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

تنبیہ: شارحؒ نے ماتنؒ کے قول ''وھی لا ھو ولاغیرہ ''کو معتزلہ کے استدلال کے جواب کے طرف

اشارہ قرار دیا ہے، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ ماتن" کا یہ قول معتزلہ کے استدلال کا مکمل جواب نہیں بلکہ اس میں جواب کی طرف صرف اشارہ ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شارح" نے یہ کیوں فرمایا اور اس کو مکمل جواب کیوں نہیں کہا؟ خلاصہ یہ کہ أشار إلى الجواب بقوله کے بجائے أجاب بقوله کیوں نہیں کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ماتن" کا مقصد اپنے اس قول سے صفات کی نوعیت اور ذاتِ واجب تعالی کے ساتھ اس کے تعلق کی کیفیت کو بیان کرنا ہے، نہ کہ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا، کیوں کہ ماتن" نے غیریت کی نفی کے ساتھ عینیت کی بھی نفی کی ہے حالانکہ عینیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے، نیز جواب کے مکمل ہونے کے لیے صفات اور ذات میں غیریت کی نفی کے ساتھ خود صفات میں باہم غیریت کی نفی بھی ضروری ہے حالاں کہ ماتن" نے صرف صفات اور ذات میں غیریت کی نفی کی ہے۔ پس اگر ماتن" کا مقصد جواب دینا ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفا فرماتے اور ذات وصفات میں غیریت کی نفی کے ساتھ خود صفات میں تغایر ہونے کی بھی نفی فرماتے، لیکن ایسا نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن" کا مقصد جواب دینا نہیں ہے، البتہ اس سے جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے اس لیے شارح" نے أجاب بقوله کے بجائے، أشار إلى الجواب کہا یعنی اس میں جواب کی طرف اشارہ ہے، (النبراس)

والنصارىٰ وإن لم يُصرِّحوا بالقدماءِ المتغايِرةِ لكِنْ لَزِمهم ذلك؛ لأنهم أثبَتُوا الأقانيمَ الثلثةَ: هي الوجودُ، والعلم، والحيوةُ، وسمَّوها الأبَ، والإبنَ، وروحَ القُدسِ، وزعموا أنَّ أُقنومَ العلم قدانتقل إلى بدن عيسىٰ عليه السلام، فَجَوَّزُوا الانفكاكَ والانتقالَ فكانت ذواتٍ متغايرةً.

ترجمہ: اور نصاری نے اگر چہ ایسے قدماء کی تصریح نہیں کی ہے جو باہم متغائر ہوں؛ لیکن ان کو یہ بات لازم آتی ہے اس لیے کہ انہوں نے تین اصول کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور ان کا نام رکھا ہے اَب، اِبن اور روح القدس، اور گمان کیا ہے کہ بے شک اقنوم علم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن میں منتقل ہو گیا، پس انہوں نے جدا ہونے اور منتقل ہونے کو جائز قرار دیا۔ پس وہ ایک دوسرے کے مغائر ذوات ہوں گے۔

سابق جواب پر اعتراض اور اس کا جواب: **قولہ**: والنصارى الخ: یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے ماقبل میں وهى لا هو ولا غيره کے ذریعہ معتزلہ کے استدلال کا جو جواب دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم ہے کہ قدماء کا تعدد توحید کے منافی ہے لیکن صفاتِ قدیمہ کا اثبات تعددِ قدماء کو مستلزم ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ تعدد موقوف ہے تغایر پر۔ اور صفات اور ذات واجب تعالیٰ میں، اسی طرح خود صفات میں باہم غیریت

نہیں ہے۔تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر تعدُّ د تغایر پر موقوف ہے تو نصاری کی تکفیر بھی صحیح نہ ہوگی؛ کیوں کہ وہ لوگ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں وہ تغایر نہیں مانتے ،لیکن اللہ تعالی نے ان کی تکفیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعدد تغایر پر موقوف نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاری جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں تغایر کی اگر چہ انہوں نے تصریح نہیں کی ہے،لیکن ان کے کلام سے ان میں تغایر لازم آتا ہے کیوں کہ انہوں نے تین اقانیم کو ثابت کیا ہے اور وہ وجود، اور علم ،اور حیوۃ ہیں ان میں سے اول کا نام انہوں نے اَب رکھا ہے اور دوسرے کا ابن ،اور تیسرے کا روح القدس ،اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ دوسرا اقنوم (یعنی اقنوم علم) حضرت عیسی علیہ السلام کے بدن میں منتقل ہوگیا ہے۔پس انہوں نے اقانیم ثلاثہ میں انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے لہذا یہ اقانیم ثلاثہ باہم متغائر ہوں گے،اور ان کا قائل ہونا قدماءِ متغایرہ کا قائل ہونا ہوگا۔اور یہ مستلزم ہے قدماء کے تعدد وتکثر کو۔

خلاصہ یہ ہے کہ تغایر وہاں متحقق ہوگا جہاں انفکاک ممکن ہو اور نصاری اقانیم ثلاثہ میں انفکاک کو جائز قرار دیتے ہیں لہذا وہ باہم متغایر ہوں گے اور ان کا قائل ہونا قدماء کے تعدد کو مستلزم ہوگا (النبراس)

فائدہ :أقانیم جمع ہے اُقنوم کی جس کے معنی اصل اور بنیادی جزء کے ہیں۔اور أقانیم ثلاثہ سے مراد: وجود، علم ،اور حیوۃ ہے۔اور نصاری ان تین صفات یا اجزاء کو ذات واجب تعالی کا عین مانتے ہیں (ان کے نزدیک خدائی کے تین اجزاء ہیں پھر تینوں مل کر ایک خدا ہیں)اور یہ کہتے ہیں کہ انہی تینوں صفات کے ذریعہ کل کائنات وجود میں آئیں پس یہ تینوں کل کائنات کی اصل ہیں،اسی وجہ سے ان کو اقانیم (اصول) کہتے ہیں۔(النبراس)

ولِلقائلِ أنْ يَمنع توقُّفَ التعدّدِ والتكثّرِ على التغايرِ بمعنى جوازِ الانفكاكِ ؛للقطعِ بأنّ مراتبَ الأعداد من الواحد والإثنينِ والثلثةِ إلى غير ذلك متعدِّدَةٌ ومتكثّرةٌ مع أنّ البعضَ جزء من البعض، والجزءُ لايُغايِر الكلَّ. وأيضاً لايُتصوَّرنزاعٌ من أهل السنة في كثرة الصفات وتعدّدِها متغايِرةً كانت أو غيرَ متغايرةٍ.

ترجمہ :اور کسی کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ تسلیم نہ کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر جو انفکاک (جدائیگی) کے ممکن ہونے کے معنی میں ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ اعداد کے مراتب یعنی ایک،اور دو،اور تین وغیرہ متعدد ہیں (اور) کثرت والے ہیں،باوجود اس کے کہ بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل سے جدا نہیں ہوتا،اور نیز اہل سنت کی طرف سے کسی قسم کے اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے

کثیراور متعدد ہونے میں (خواہ) وہ باہم متغائر ہوں یا غیر متغائر۔

ایک اعتراض اوراس کا جواب: قولہ :ولقائل ان یمنع : ماتنؒ نے اپنے قول وھی لاھو ولاغیرہ کے ذریعہ جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا تھا اس کی جو تقریر شارحؒ نے ماقبل میں ذکر فرمائی اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں

اعتراض کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ جواب کی تقریر میں یہ کہا گیا تھا کہ تعدد اور تکثر موقوف ہے تغایر پر۔ اور والنصاری وإن لم یصرحوا الخ سے جو جواب دیا گیا اس کا حاصل یہ تھا کہ تغایر وہاں متحقق ہوگا جہاں انفکاک ممکن ہو، تو ان دونوں باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ تعدد اور تکثر موقوف ہے تغایر بمعنی جوازِ انفکاک پر: یہ ہے پہلی تقریر کا حاصل، اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی کہنے والے کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر یعنی انفکاک کے جائز ہونے پر؛ کیوں کہ مراتب اعداد مثلاً: ایک، دو، تین وغیرہ ان میں تعدُّد اور تکثر پایا جاتا ہے، یعنی یہ سب مختلف اعداد ہیں، ایسا نہیں ہے کہ یہ سب ایک ہی عدد کے مختلف نام ہوں لیکن اس کے باوجود ان میں تغایر بمعنی جوازِ انفکاک متحقق نہیں ہے، کیوں کہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے مثلاً ایک دو کا جزء ہے اور دو تین کا اور تین چار کا، اور جزء کل سے جدا نہیں ہوسکتا، ورنہ کل، کل نہیں رہے گا۔

عدد کی تعریف اور ایک عدد ہے یا نہیں؟ قولہ :من الواحد : شارحؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بھی عدد ہے، سو جاننا چاہئے کہ ایک کے عدد ہونے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایک عدد نہیں ہے وہ لوگ عدد کی تعریف کرتے ہیں: نصف مجموع الحاشیتین ، یعنی عدد وہ ہے جو اپنے دونوں جانبوں کے عدد کے مجموعہ کا نصف ہو، مثلاً: دو کو لیجئے، اس سے پہلے ایک ہے اور اس کے بعد تین۔ اور دونوں کا مجموعہ چار ہوتا ہے اور دو اس کا نصف ہے، اسی طرح تین سے پہلے دو ہے اور اس کے بعد چار ہے اور دونوں کا مجموعہ چھ ہوتا ہے اور تین اس کا نصف ہے، اسی طرح ایک کے علاوہ ہر عدد اپنے دونوں طرف کے اعداد کے مجموعے کا نصف ہوتا ہے۔ اور ایک کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ اس سے پہلے کچھ نہیں ہے اس لیے وہ عدد نہیں ہے۔

اور بعض لوگ ایک کو بھی عدد مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک عدد وہ ہے جو شمار میں آئے خواہ اس میں تعدد ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب، بعض نے اسی رائے کو راجح قرار دیا ہے (رحمۃ اللہ الواسعہ :۲/۱۹۷)

پس شارحؒ کی یہ عبارت یا تو راجح قول پر مبنی ہے یا تغلیب پر اور تغلیب پر۔ مبنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے علاوہ تمام مراتب چونکہ اعداد ہیں اس لیے تغلیباً ایک کو بھی اعداد میں سے شمار کرلیا گیا (الخیالی :۷۸)۔

قولہ : مع أن البعض جزء من البعض : اس سے ہر عدد وحدتوں (اکائیوں) سے مرکب ہوتا ہے:

معلوم ہوتا ہے کہ ہر عدد اپنے سے اوپر والے عدد کا جزء ہوتا ہے مثلاً دو تین کا اور تین چار کا، حالاں کہ یہ بات متفق علیہ اور مسلم ہے کہ مراتب اعداد میں سے ہر مرتبہ وحدات (اکائیوں) سے مرکب ہوتا ہے مثلاً دو نام ہے دو ایک ایک کے مجموعہ کا، اور تین نام ہے تین ایک ایک کے مجموعہ کا، نہ کہ دو اور ایک کے مجموعہ کا، اسی طرح دس نام ہے اس وحدات (دس ایک ایک) کے مجموعے کا، نہ کہ دو پانچ، یا چار اور چھ، یا نو اور ایک یا دو چار اور دو کے مجموعے کا، یہی حال دیگر اعداد کا ہے کہ وہ سب وحدات (اکائیوں) سے مرکب ہوتے ہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ شارحؒ کی مراد جزء سے جزءِ مقوم نہیں بلکہ جزءِ عرفی ہے اور تین کا جزءِ مقوم اگر چہ دو نہیں ہے، بلکہ تین وحدات ہیں؛ لیکن دو تین کا جزءِ عرفی ہے یعنی عرف میں دو کو تین کا جز سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ مثلاً: تین نام ہے دو اور ایک کے مجموعہ کا، اور چار نام ہے تین اور ایک کے مجموعہ کا، اور چار نام ہے تین اور ایک کے مجموعہ کا یا دو اور دو کے مجموعہ کا۔ پس دو تین کا اور تین چار کا جزءِ عرفی ہے اگر چہ جزءِ مقوم نہیں ہے، (حاشیہ ملا عبد الحکیم علی الخیالی ص ۷۸)

وأيضا لا يتصور الخ: اس کا عطف للقطع پر ہے، اور یہ تعدد و تکثر کے تغایر بمعنی جوازِ انفکاک پر موقوف ہونے کو تسلیم نہ کرنے کی دوسری وجہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت میں سے بعض کے نزدیک صفاتِ حقیقیہ کی تعداد سات، بعض کے نزدیک آٹھ اور بعض اس سے بھی زیادہ مانتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کی کثرت اور تعدد میں اہل سنت والجماعت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ وہ سب صفات میں تعدد و تکثر کو تسلیم کرتے ہیں خواہ وہ متغائر ہوں یا متغائر نہ ہوں، لہذا التعدد اور تکثر کو تغایر بمعنی جوازِ انفکاک پر موقوف قرار دینا صحیح نہ ہوگا،

قوله متعددة ومتكثرة: مطبوعہ نسخوں میں بغیر حرفِ عطف کے ہے، اور مخطوطات میں حرفِ عطف کے ساتھ ہے، تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

فالأولى أن يقال: المستحيلُ تعدّدُ ذواتٍ قديمةٍ، لا ذاتٌ وصفاتٌ، وأنْ لا يُجترَ أعلى القول بكون الصفات واجبةَ الوجود لذاتها، بل يقال هي واجبةٌ لا لغيرها بل لِمَا ليس عينَها ولاغيرَها: أعْنِي ذاتَ اللّٰه تعالى وتقدَّسَ، ويكونَ هذا مرادُ مَنْ قال: واجب الوجود لذاته هو اللّٰهُ تعالى وصفاتُه: يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتَقَدَّس.

ترجمه: پس زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے: محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ایک ذات اور چند صفات، اور جرأت نہ کی جائے صفات کے واجب الوجود لذاتہا ہونے کے قول پر، بلکہ کہا جائے کہ وہ (صفات) واجب ہیں

(لیکن) اپنے غیر کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس ذات کی وجہ سے جو نہ تو اس کی عین ہے نہ غیر (یعنی جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات) میں مراد لیتا ہوں اللہ تعالی وتقدس کی ذات کو، اور یہی ان لوگوں کی مراد ہوگی، جنہوں نے کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالی اور اس کی صفات ہیں، یعنی بے شک وہ (صفات) واجب ہیں واجب تعالی وتقدس کی ذات کی وجہ سے۔

قوله : فالأولى أن يقال :ماتنؒ کے جواب کی پہلی تقریر پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا اس کو بیان کرنے کے بعد اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ معتزلہ کے استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے، نہ کہ ایک ذات اور چند صفات کا، یعنی قدیم ذات اگر ایک ہو اور اس کے لیے چند صفات قدیمہ ہوں تو یہ محال نہیں ہے۔

واضح رہے کہ یہ ماتنؒ کے جواب کی دوسری تقریر ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس تقریر پر چوں کہ کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے اس لیے شارحؒ نے اس کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کے استدلال کے جواب میں یہ نہ کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے قدماء کا تعدد و تکثر لازم نہیں آتا ہے جیسا کہ پہلی تقریر میں کہا گیا تھا، بلکہ یہ کہا جائے کہ اس سے قدماء کا تعدد اگرچہ لازم آتا ہے لیکن یہ تعدد محال نہیں ہے بلکہ محال قدماء متغائرہ یعنی ذوات قدیمہ کا تعدد ہے، اور صفات قدیمہ کو اللہ تعالی کے لیے ثابت ماننے سے یہ لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ صفات میں اور ذات واجب تعالی میں تغایر نہیں ہے،

قوله : وأن لا يجترأ : اس کا عطف أن يقال پر ہے، ترجمہ یہ ہوگا ”اور اولی یہ ہے کہ جرأت نہ کی جائے صفات کو واجب الوجود لذاتہا کہنے پر، بلکہ یہ کہا جائے کہ ”صفات واجب ہیں اس ذات کی وجہ سے جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات“۔

شارحؒ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک تو ہے واجب الوجود لذاتہ یعنی جو بذات خود واجب ہو۔ اور ایک ہے واجب لغیرہ، یعنی جو بذات خود واجب نہ ہو بلکہ وجوب کی صفت اس میں غیر سے حاصل ہوئی ہو؛ تو اولیٰ یہ ہے کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہا نہ کہا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں اللہ تعالی کی ذات کی وجہ سے، لیکن ذات واجب تعالی اور اس کی صفات میں نہ عینیت ہے نہ غیریت اس لیے یہ نہ کہیں گے کہ **الصفات واجبة لغيرها** (صفات واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے) بلکہ یہ کہیں گے کہ **الصفات واجبة لِمَا ليس عينَها ولاغيرَ ها** (صفات واجب ہیں اس ذات کی وجہ سے جو نہ اس کی عین ہے نہ غیر، یعنی جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات) اس میں ما سے مراد ذات واجب تعالی ہے اور لَيسَ میں جو ضمیر ہے وہ ما کی طرف راجع ہے اور عینها

اور غیرھا کی ضمیر کا مرجع صفات ہے۔

اور جن لوگوں نے یہ کہا ہے الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته'' (واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالی اور اس کی صفات ہیں) تو ان کی مراد بھی یہی ہوگی کہ صفات واجب ہیں ذات واجب تعالی کی وجہ سے نہ کہ فی نفسہ اور یہ اس طور پر کہ لذاتہ کی ضمیر کا مرجع اللہ تعالی کو قرار دیا جائے نہ کہ الواجب کے الف لام کو جو الذی کے معنی میں ہے۔

تنبیہ: واضح رہے کہ شارحؒ کی عبارت میں واجب الوجود کا لفظ بغیر الف لام کے ہے لیکن بعض دوسرے نسخوں میں یہ لفظ الف لام کے ساتھ ہے، نیز خود شارحؒ نے بھی پیچھے صفحہ ۳۵ پر ماتنؒ کے قول ''القدیم'' کی شرح میں اس کو الف لام کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں پر تخفیف کے لیے الف لام کو حذف کر دیا گیا ہے لہٰذا التقدیر عبارت الف لام کے ساتھ ہوگی یعنی الواجب الوجود لذاته الخ۔ (مخطوطات میں اس کے برعکس ہے یعنی یہاں الف لام کے ساتھ اور صفحہ ۳۵ پر بغیر الف لام کے)

وأمَّا في نَفسِها فهي ممكنةٌ ولا استحالةَ في قِدَمِ الممكن إذا كان قائما بذاتِ القديم واجبًا به غيرَ منفصلٍ عنه، فليس كل قديمٍ إلٰهاحتى يلزَمَ من وجودالقدماء وجودُ الألهة؛ لكنْ ينبغي أنْ يقال: إنّ اللّٰه تعالى قديمٌ بذاته موصوفٌ بصفاتِه، ولا يُطلَق القولُ بالقدماء لئلايَذْهَب الوهمُ إلى أنّ كلا منها قائم بذاته موصوفٌ بصفاتِ الألوهيَّةِ.

ترجمہ: اور بہر حال فی نفسہ تو وہ (صفات) ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا ہے جب کہ وہ قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو (اور) واجب ہو اس کی وجہ سے (اور) اس سے جدا نہ ہو۔
پس ہر قدیم معبود نہیں ہے تا کہ چند قدیم چیزوں کے موجود ہونے سے متعدد معبودوں کا موجود ہونا لازم آئے، لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے بے شک اللہ تعالی قدیم ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے (اور) موصوف ہیں اپنی صفات کے ساتھ، اور قدماء کے قول کا اطلاق نہ کیا جائے تا کہ وہم اس طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک بذاتِ خود قائم ہے (اور) الوہیت کی صفات کے ساتھ متصف ہے،

صفات فی نفسہ ممکن ہیں: قوله : وأما في نفسها : جب شارحؒ نے صفات کے واجب لذاتہا ہونے کی نفی فرمائی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ بالذات اور فی نفسہ صفات کو کیا مانا جائے؟ شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں؛ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے پس صفات کا فی نفسہ ممکن ہونا اس کے قدیم ہونے کے منافی ہے، اگر صفات فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہوں تو ممکن کا

قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے اپنے قول: ولا استحالة الخ سے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے جب وہ واجب کے ساتھ قائم نہ ہو اور اس کا صدور واجب تعالی سے بالاختیار ہوا ہو، نہ کہ بالایجاب، اور صفات چونکہ واجب تعالی کے ساتھ قائم ہیں اور ان کا صدور واجب تعالی سے بالایجاب ہوا ہے؛ لہٰذا صفات کے فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔(۱)

ہر قدیم الٰہ نہیں ہوسکتا قوله: فليس كل قديم الها: یہ ماقبل پر تفریع ہے یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ کوئی شی فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہوسکتی ہے؛ تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ہر قدیم الٰہ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ الٰہ ہونے کے لیے واجب لذاتہ ہونا ضروری ہے، پس صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے متعدد الٰہ کا وجود لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ صفات واجب لذاتہا نہیں ہیں؛ لیکن اس کے باوجود مناسب ہے کہ یہ کہا جائے ''اللہ تعالی قدیم ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے اور موصوف ہیں اپنی صفات کے ساتھ'' اور صفات پر قدماء کا اطلاق نہ کیا جائے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے اور الوہیت کی صفات کے ساتھ متصف ہے۔

---

(۱) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو معقولات کے امام تھے وہ اس جواب سے مطمئن نہیں ہیں چناں چہ فرماتے ہیں:

والى نفى الصفات ذهب المعتزلة ،زعما منهم أن الصفات إن لم تكن عين الذات ،فاما ان تكون واجبة ،أو ممكنة ،فعلى الاول يلزم تعدد الواجب ،وعلى الثانى يلزم الحدوث ،وقام التفتازانى بجوابه ،فلم يسوّغه ،غير أن قال :إنها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها؛ قلت :ان الامكان بالذات ،والاستحالة بالغير من مخترعات ابن سينا ،وكان الشيء عندقدمائهم إما واجبا ،أو ممكنا،وكان الواجب عندهم ما يوجد ازلا،وابدا،والممكن ما يوجد مرة ،وينعدم اخرى ،وما لايوجد ازلا،وابدا،فهو ممتنع عندهم ،هكذا صرّح به ابن رشد،

فلما جاء ابن سينا،ورأى ان بعض قواعدهم لايوافق الشرع ،أراد أن يتخذ بين ذلك سبيلا ، فاخترع الإمكان بالذات، والمستحيل بالغير ،فاطلاق الممكن بالذات ،مع الاستحالةبالغير انما يسوغ على مذهبه ،ولا يجب علينا تسليم اصطلاحه ،بل هى واجبة عندنا ،لكونها ضرورية الوجود ،وليست بحيث تو جدمرة ،وتنعدم اخرى ،فلاتكون ممكنة ،بقى أن وجوبها هذا بالنظر الى ماذا؟

فذالك امرلم يخض فيه قدماء الفلاسفة، ولايعقل ،وذلك اعتبارذهنى ،فإن الواجب بالغير إذاساوق الواجب بالذات فى استحالة الانعدام،لم يبق بينهما كثيرفرق،إلاباعتبار الذهن ،وذلك ايضاً يبنى على اعتبار هذا الغير خارجا ،فلو اعتبرناه داخلا،عاد الى الواجب بالذات ،لكون الوجوب حينئذ من مقتضيات الذات ،دون الخارج،

وأما قولهم :إن القيام بالغير يلازم الاحتياج وهو مناط الإمكان فباطل أيضا لبنائه على قواعد ابن سينافإن نفس الإحتياج لايوجب الامكان عندنا ،لانه عبارة عن وجودشيء مرة .وانعدامه اخرى فاذا لزمت تلك الصفات ذات الواجب ،لزوم الضوء لجرم الشمس،فقد وجدت مع الذات أزلا ،أبدا،ولم تنفك عنها فى الخارج اصلا،فهى إذن واجبة على مذهبنا ، فإنالانقول :إلاأن الممكن ما ينعدم ويوجدالخ (فيض البارى ٤ : ٥١٤)

وَلِصُعُوبَةِ هذا المقام ذهبتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ إلى نَفْيِ الصفاتِ، والكراميةُ إلى نَفْيِ قِدَمِهَا، والأشاعرةُ إلى نفيِ غيريّتِها وعينيّتِها.

ترجمہ:۔اور اس مقام کے دشوار ہونے ہی کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ گئے ہیں صفات کی نفی کی طرف، اور کرامیہ ان کے قدیم ہونے کی نفی کی جانب۔ اور اشاعرہ گئے ہیں ان کے غیر ذات اور عین ذات ہونے (دونوں) کی نفی کی طرف۔

مذکورہ مسئلے کی مشکلات باعثِ اختلاف:قولہ: ولصعوبۃ ھذا المقام: یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صفات کو ثابت ماننے کے بعد یہ فیصلہ کرنا کہ صفات عین ذات ہیں یا زائد از ذات؟ اور زائد ہونے کی صورت میں واجب ہیں یا ممکن؟ بہت مشکل اور دشوار مقام ہے، کوئی بھی صورت اشکال واعتراض سے خالی نہیں اسی وجہ سے اس باب میں اختلاف ہوا ہے، چناں چہ معتزلہ نے ان اشکالات واعتراضات سے گھبرا کر سرے سے صفات کے ثبوت ہی کا انکار کر دیا تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری، انہوں نے سوچا کہ صفات اگر ثابت مانی جائیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حادث ہوں گی یا قدیم؟ پہلی صورت میں اللہ تعالی کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور دوسری صورت میں قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا مگر ان کے قدیم ہونے کا انکار کیا؛ تاکہ قدماء کا متعدد ہونا لازم نہ آئے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ اگر صفات کو عین ذات مانتے ہیں تو صفات کا انکار لازم آتا ہے نیز اور بھی بہت سے محالات لازم آتے ہیں۔ اور اگر غیر ذات مانتے ہیں تو اگر انہیں حادث کہیں تو اللہ تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم کہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا۔ پس انہوں نے صفات کو قدیم کہا؛ لیکن اس کے ساتھ عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کر دی؛ تاکہ غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم نہ آئے۔

فإن قيلَ: هذا في الظاهر رَفعٌ للنقيضَينِ، وفي الحقيقة جَمْعٌ بينهما لأن المفهومَ من الشيء إنْ لم يكُنْ هو المفهوم من الآخر فهو غيرُه، وإلا فعَيْنُه، ولا يُتَصور بينهما واسطةٌ.

ترجمہ۔پس اگر کہا جائے کہ یہ ظاہر میں نقیضین کی نفی ہے اور حقیقت میں ان دونوں کو جمع کرنا ہے اس لیے کہ کسی شئ کا جو مفہوم ہے اگر نہیں ہے وہی مفہوم دوسری شئ کا، تو وہ اس کی غیر ہے، ورنہ تو وہ اس کی عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

لاھو ولاغیرہ پر ایک اعتراض:فإن قيل: یہ ایک اعتراض ہے جو ماتنؒ کے قول **وھی لا ھو ولاغیرہ**" پر وارد ہوتا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں، پس ماتنؒ کے اس قول میں

بظاہر تو نقیضین کی نفی ہے اور حقیقت میں جمع نقیضین ہے؛ کیوں کہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے اثبات کو مستلزم ہوتی ہے پس عینیت کی نفی غیریت کے اثبات کو مستلزم ہوگی، اور غیریت کی نفی عینیت کے اثبات کو مستلزم ہوگی، اور رفع نقیضین اور جمع نقیضین دونوں محال ہیں۔

لأن المفهوم الخ : یہ عینیت اور غیریت میں تناقض ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی دو چیزیں دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں کا مفہوم ایک ہوگا، یا الگ الگ، پہلی صورت میں دونوں میں عینیت ہوگی۔ اور دوسری صورت میں دونوں میں غیریت ہوگی۔ اور ان دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یعنی مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں نکل سکتی؛ لہذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں گی۔

قلنا: قد فَسَّروا الغيريّةَ بكونِ المَوجُودَيْنِ بحيثُ يقدَّرُ ويتصور وجودُ أحَدِهما مع عَدَمِ الآخرِ أيْ يُمْكِنِ الانفكاكُ بينهما، والعينيّةَ باتّحادِ المفهومِ بلاتفاوتٍ أصْلا، فلايكونانِ نقيضَيْنِ بل يُتَصَوَّر بينهما واسِطَةٌ بأن يكون الشيءُ بحيثُ لايكون مفهومُه مفهومَ الآخر، ولايوجد بدونِه كالجزء مع الكل، والصفةِ مع الذات، وبعضِ الصفات مع البعض؛ فإنّ ذاتَ الله تعالى وصفاتِه أزليةٌ والعَدم على الأزلي محال، والواحدُ من العَشَرةِ يستحيلُ بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونِه، إذْهو منها، فعَدَمُها عدمُه، ووجودُها وجودُه.

ترجمہ :۔ ہم کہیں گے انہوں نے غیریت کی تفسیر کی ہے دو موجود کے اس طور پر ہونے سے کہ ان دونوں میں سے ایک کے وجود کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے معدوم ہونے کے ساتھ، یعنی ان دونوں کے درمیان جدائیگی ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر کی ہے مفہوم کے ایک ہونے سے کوئی فرق نہ ہونے کے ساتھ بالکل، پس وہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوں گی، بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور (ممکن) ہے بایں طور کہ کوئی شی اس حیثیت میں ہو کہ نہ ہو اس کا مفہوم (بعینہ) دوسرے کا مفہوم اور نہ پائی جاتی ہو وہ دوسرے کے بغیر، جیسے: جزء کل کے ساتھ او رصفت ذات کے ساتھ اور صفات میں سے بعض بعض کے ساتھ، اس لئے کہ اللہ تعالی کی ذات اور صفات (سب) ازلی ہیں، اور عدم (کا طاری ہونا) ازلی پر محال ہے، اور دس میں سے ایک محال ہے اس کی بقاء اس کے بغیر۔ اور اس کی بقاء اس کے بغیر۔ اور اس لیے کہ وہ اس میں سے ہے پس اس کا (یعنی دس کا) معدوم ہونا اس کا (یعنی ایک کا) معدوم ہونا ہے اور اس کا موجود ہونا اس کا موجود ہونا ہے۔

قلنا قد فسروا الخ : یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غیریت کی جو تفسیر معترض نے ذکر کی اس کے اعتبار سے بیشک عینیت اور غیریت میں تناقض ہے لیکن غیریت کی جو تفسیر مشائخ نے ذکر کی ہے اس کے

اعتبار سے دونوں میں تناقض نہیں ہے مشائخ نے غیریت کی تفسیر یہ کی ہے کہ یہ دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک کے وجود کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے جائز ہونے کے ساتھ(۱) یعنی ان دونوں میں انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مشائخ نے وہی بیان کی ہے جو آپ نے بیان کی، یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ پس مشائخ کی اس تفسیر کے اعتبار سے عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے یعنی ایک تیسری صورت بھی نکل سکتی ہے وہ یہ کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا جو مفہوم ہو وہی مفہوم دوسرے کا نہ ہو پس وہ ایک دوسرے کی عین نہ ہوں گی اور ان میں سے ایک کا وجود ممکن نہ ہو دوسری چیز کے عدم کے ساتھ، پس وہ ایک دوسرے کی غیر بھی نہ ہوں گی۔ جیسے جزء کل کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے صفت کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بعض بعض کے ساتھ، کہ ان میں نہ عینیت ہے نہ غیریت، عینیت نہ ہونا تو ظاہر ہے، کیوں کہ جزء اور کل کا مفہوم ایک نہیں ہے، اسی طرح ذات کا جو مفہوم ہے وہ صفت کا نہیں، اور ایک صفت کا جو مفہوم ہے وہ دوسری صفت کا نہیں۔

اور غیریت اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سب ازلی ہیں، اور ازلی پر عدم کا طاری ہونا محال ہے لہذا صفت کا ذات واجب تعالیٰ سے، یا ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک نہیں ہوسکتا، لہذا ان کو ایک دوسرے کی غیر نہیں کہہ سکتے، اسی طرح جزء اور کل کا حال ہے کہ ان میں انفکاک نہیں ہوسکتا، یعنی ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے دس میں سے ایک دس کا جزء ہے اور دس کا وجود ایک کے بغیر یا ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے، کیوں کہ اگر دس میں سے دو یا تین کم ہوجائیں جس کی وجہ سے وہ دس نہ رہے بلکہ آٹھ یا سات ہوجائے تو دس کے معدوم ہونے سے ایک جو دس کا جزء ہے وہ بھی معدوم ہوجائے گا کیوں کہ اب جو ایک ہوگا وہ آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک کہلائے گا نہ کہ دس میں کا ایک، پس دس کا وجود ایک کے وجود کو اور دس کا عدم ایک کے عدم کو مستلزم ہے۔

اسی طرح دس میں سے اگر ایک کم ہوجائے تو ایک جو جزء ہے اس کے معدوم ہونے سے دس جو کل ہے وہ بھی معدوم ہوجائیگا۔ اور دس نو بن جائے گا، اس سے معلوم ہوگیا کہ جزء اور کل میں انفکاک ممکن نہیں ہے، لہذا ان کو ایک دوسرے کا غیر نہیں کہیں گے۔

---

(۱) غیریت کی اس تفسیر میں مع عدم الآخر کا مطلب ہے مع جواز عدم الآخر، پس اگر دو موجود ایسے ہوں کہ ان میں سے کسی کا عدم جائز نہ ہو، یا عدم تو جائز ہو مگر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہو، تو دونوں صورتوں میں ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیریت، قال الشیخ الاشعری الغیر ان: موجودان یصح عدم احدھما مع وجود الآخر (النبراس)

بخلاف الصفات المحدَثَةِ فإن قيام الذات بدون تلك الصفةِ المعيَّنَةِ متصوَّر فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ۔

ترجمہ۔ برخلاف ان صفات کے جو محدث ہیں اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت متعینہ کے بغیر ممکن ہے پس وہ غیر ذات ہوں گی، اسی طرح اس کو ذکر کیا ہے مشائخ نے۔

بخلاف الصفات المحدثه الخ ۔اوپر جو کہا گیا ہے کہ ذات اور صفت میں، اسی طرح صفات میں باہم نہ عینیت ہے نہ غیریت، تو اس سے اللہ تعالی کی ذات اور صفات مراد ہیں نہ کہ مخلوق کی ذات وصفات، کیوں کہ مخلوق کی صفات حادث ہیں پس ان کا ذات سے انفکاک ہوسکتا ہے یعنی کسی معین صفت کے بغیر ذات کا وجود ممکن ہے ۔

فان قيام الذات بدون الخ :اس میں صفت کے ساتھ معین کی قید سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ ذات کا وجود کسی خاص (معین) صفت کے بغیر تو ممکن ہے لیکن بغیر کسی صفت کے ذات کا وجود ممکن نہیں، بلکہ کسی نہ کسی صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔

كذا ذكره المشائخ ۔یعنی عینیت اور غیریت میں تناقض نہ ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہونے کو مشائخ نے اسی طرح بیان کیا ہے۔

وفيه نظر، لأنهم إن أرادوا به صِحّةَ الانفكاكِ من الجانبَيْنِ انتقض بالعالَم مع الصانع، والعَرَضِ مع المحلِّ، إذلا يُتَصوَّر وجود العالَم مع عدم الصانِع لاستحالة عَدَمِه، ولا وجود العَرَضِ كالسَّوادِ مثلابدونِ المَحل وهو ظاهر، مع القطع بالمغايَرة اتفاقا، وإن اكتَفَوْا بجانبِ واحدٍ لَزِمَتِ المغايرةُ بين الجزء والكلِّ، وكذا بين الذاتِ والصفةِ، للقطع بجوازِ وجود الجزءِ بدونِ الكلِّ والذاتِ بدون الصفةِ، وما ذُكِرَ مِنْ استحالةِ بقاءِ الواحد بدون العشرة ظاهرُ الفسادِ.

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اس لیے کہ اگر وہ مراد لیں اس سے انفکاک کا صحیح ہونا دونوں جانب سے تو وہ (یعنی غیریت کی تعریف) ٹوٹ جائے گی عالم سے صانع کے ساتھ، اور عرض سے محل کے ساتھ، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے صانع کے عدم کے ساتھ، اس کا عدم محال ہونے کی وجہ سے، اور نہ عرض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ جیسے سیاہی کا مثال کے طور پر۔ محل کے بغیر، اور یہ بات ظاہر ہے (ان میں) مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ بالاتفاق۔

اور اگر وہ اکتفاء کریں ایک جانب پر تو مغایرت لازم آئے گی جزء اور کل کے درمیان۔ اور اسی طرح ذات

اور صفت کے درمیان، جزء کے وجود کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے کل کے بغیر، اور ذات کے وجود کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے صفت کے بغیر۔ اور وہ بات جو ذکر کی گئی یعنی ایک کی بقاء کا محال ہونا دس کے بغیر، اس کا فساد ظاہر ہے۔

غیریت کی مذکورہ تعریف پر شارحؒ کا اعتراض: وفیه نظر :مشائخ نے غیریت کی جو تعریف ذکر کی ہے شارح (علامہ تفتازانیؒ) اس میں نظر پیش کر رہے ہیں۔

نظر کی وضاحت یہ ہے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے غیریت کی جو تعریف ذکر کی ہے کہ: ''دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی ان میں انفکاک ممکن ہو'' تو اس میں سوال یہ ہے کہ مشائخ کی مراد یا تو جانبین سے انفکاک کا امکان ہوگا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کا ممکن ہونا دوسرے کے عدم کے ساتھ. یا صرف ایک جانب سے انفکاک کا امکان ہوگا یعنی دونوں میں سے کسی ایک کے وجود کا ممکن ہونا دوسرے کے عدم کیساتھ۔ پس اگر مشائخ کی مراد پہلا احتمال ہو یعنی جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا تو یہ تعریف ٹوٹ جاتی ہے عالم مع الصانع سے اسی طرح عرض مع المحل سے، کیوں کہ عالم اور صانع عالم میں غیریت ہے اسی طرح عرض اور محل میں غیریت ہے، مگر یہ تعریف ان دونوں پر صادق نہیں آتی، کیوں کہ صانع کا وجود عالم کے عدم کے ساتھ اگر چہ ممکن ہے لیکن عالم کا وجود صانع کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ صانع کا عدم محال ہے، اسی طرح محل کا وجود بغیر عرض کے اگر چہ ممکن ہے، لیکن عرض کا وجود محل کے معدوم ہونے کے ساتھ ممکن نہیں، کیوں کہ عرض اپنے وجود میں محل کا محتاج ہوتا ہے، پس یہاں جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا نہیں پایا گیا، خلاصہ یہ کہ اگر جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد ہو تو تعریف کے جامع نہ ہونے کا اشکال ہوگا۔

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی صرف ایک جانب سے انفکاک کا ممکن ہونا تو مغایرت لازم آئے گی جزء اور کل کے درمیان، اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان، کیوں کہ کل کا وجود جزء کے بغیر اگر چہ ممکن نہیں، لیکن جزء کا وجود کل کے بغیر ممکن ہے اسی طرح صفت کا وجود ذات کے بغیر اگر چہ ممکن نہیں ہے مگر ذات کا وجود صفت کے بغیر ممکن ہے پس یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے؛ لہٰذا جزء و کل میں اسی طرح ذات اور صفت میں غیریت لازم آئے گی، حالاں کہ ان میں غیریت کا کوئی قائل نہیں، پس غیریت کی تعریف مانع نہیں ہوگی۔

تنبیہ: یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات اور صفات سے کیا مراد ہے؟ اگر مخلوق کی ذات وصفات مراد ہے تب تو اس کے ذریعہ تعریف کے مانع نہ ہونے پر اشکال کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ان میں غیریت کی نفی صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارحؒ پچھلے صفحہ پر خود اس کو بیان کر چکے ہیں، اور اگر واجب تعالیٰ کی ذات وصفات مراد ہے تو ان میں

غیریت کے لزوم کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح صفات کا وجود ذاتِ واجب تعالیٰ کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہے اسی طرح ذاتِ واجب تعالیٰ کا وجود بھی صفات کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی طرح صفات بھی ازلی اور قدیم ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے جیسا کہ پچھلے صفحہ پر گذر چکا، پس یہاں کسی جانب سے انفکاک ممکن نہیں ہے، لہذا غیریت کے لزوم کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ذات وصفات سے اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات مراد ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم اور ازلی ہونے کے باوجود فی نفسہ ممکن ہیں پس صفات کے فی نفسہ ممکن ہونے کی وجہ سے ذاتِ واجب تعالیٰ کا وجود صفات کے بغیر ممکن ہے اگر چہ قدیم ہونے کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ''صفات ذاتِ واجب تعالیٰ کے لیے لازم کے درجہ میں ہیں اور ذات ملزوم کے درجہ میں، پس ذات کا وجود فی نفسہ صفات کے بغیر ممکن ہے اگر چہ صفات کے لیے ملزوم ہونے کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے، (النبراس وحاشیہ ملاعبدالحکیم ص:۷۹)

قوله: وما ذكر من الخ: شارحؒ کے قول للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل'' پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کے قول سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جزء اور کل میں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے بایں طور کہ جزء کا وجود ہوسکتا ہے کل کے بغیر، حالانکہ ماقبل میں مشائخ نے جزء وکل میں عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کی تھی اور فرمایا تھا کہ جس طرح کل یعنی دس کا وجود ایک کے بغیر ممکن نہیں ہے اسی طرح جزء یعنی دس میں سے ایک کا وجود بھی دس کے بغیر ممکن نہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشائخ کی یہ بات کہ دس میں سے ایک کا وجود دس کے بغیر نہیں ہوسکتا، ایسی بات ہے جس کا فساد ظاہر ہے یعنی بدیہی البطلان ہے کیوں کہ ایک جس طرح دس کا جزء ہے اسی طرح نو کا بھی جزء ہے اور اس کے علاوہ کا بھی، پس اگر صرف دس نہ رہے تو اس کے نہ ہونے سے ایک کا نہ ہونا کیسے لازم آئے گا؟

ولا يقال: المرادُ إمكانُ تصوُّرِ وجودِ كلٍ منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن كان محالاً، والعالَمُ قد يُتَصور موجوداً ثم يُطلب بالبرهان ثبوتُ الصانع، بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يمتنع وجودُ العَشَرة بدون الواحد يمتنع وجودُ الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وُجِدَ لَمَا كان واحداً من العشرة، والحاصلُ أنّ وصفَ الإضافة معتبر وامتناعُ الانفكاكِ حِينَئِذٍ ظاهر.

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے کہ (مشائخ کی) مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگر چہ (دوسرے کا عدم) بطور فرض کے ہو اور اگر چہ وہ محال ہو، اور عالم کو کبھی موجود تصور

کرلیا جاتا ہے پھر برہان سے صانع کے ثبوت کو طلب کیا جاتا ہے، برخلاف جزء کے کل کے ساتھ اس لیے کہ جس طرح دس کا وجود ایک کے بغیر محال ہے (اسی طرح) دس میں سے ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے، اس لیے کہ اگر وہ (ایک) موجود ہو تو وہ دس میں سے ایک نہیں ہوگا، اور خلاصہ یہ ہے وصفِ اضافی معتبر ہے اور اس وقت انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب قولہ: لا یقال: شارح" نے مشائخ کی تعریف پر **وفیه نظر** سے جو اعتراض کیا ہے بعض نے اس کا جواب دیا ہے مگر شارح" کے نزدیک وہ جواب صحیح نہیں ہے؛ اس لیے یہاں سے اس جواب کو ذکر کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں، جواب کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ جواب دینے والے نے دونوں شق کو اختیار کر کے جواب دیا ہے۔

پہلا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں کہ مشائخ رحمہم اللہ کی مراد جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا ہے؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ بلکہ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور (یعنی وجود کی تصدیق) ممکن ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ اگر چہ دوسرے کا عدم بطور فرض کے ہو اور اگر چہ وہ (یعنی دوسرے کا عدم یا ایک کا وجود دوسرے کے بغیر) محال ہو، یعنی دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ اگر ان میں سے ایک کو معدوم فرض کر لیا جائے تو اس کے عدم کے ساتھ دوسرے کے وجود کی تصدیق ممکن ہو خواہ ہر ایک کا عدم فی نفسہ ممکن ہو یا ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو۔

خلاصہ یہ کہ مشائخ کے نزدیک غیریت کے لیے جانبین سے انفکاک ضروری ہے لیکن ہر ایک کے وجود کے ممکن ہونے سے مراد ہر ایک کے وجود کی تصدیق کا ممکن ہونا ہے اور دوسرے کے عدم کے ساتھ کا مطلب ہے دوسرے کے عدم کو فرض کر کے خواہ وہ ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، پس اس توجیہ کے اعتبار سے غیریت کی تعریف عالم مع الصانع کو بھی شامل ہوگی اور کوئی اشکال نہ ہوگا، کیوں کہ جس طرح صانع عالم کا تصور ممکن ہے عالم کے عدم کے ساتھ اسی طرح عالم کا تصور (اسکے وجود کی تصدیق) بھی ممکن ہے صانع عالم کے عدم کے ساتھ کیوں کہ بسا اوقات عالم کو موجود تصور کیا جاتا ہے یعنی اس کے وجود کا علم ہو جاتا ہے پھر صانع عالم کے موجود پر دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم کے وجود کا تصور (علم) ممکن ہے صانعِ عالم کے وجود کے تصور (علم) کے بغیر، کیوں کہ اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو عالم کے وجود کا تصور ہو جانے کے بعد صانعِ عالم کے وجود پر دلیل کا مطالبہ کرنا عبث ہوتا، اور جب صانع عالم کے تصور کے بغیر عالم کے وجود کا تصور ممکن ہے تو اگر صانعِ عالم کو معدوم فرض کر لیا جائے تو اس حالت میں

بھی عالم کے وجود کا تصور (علم) ضرور ممکن ہوگا۔ پس عالم اور صانع عالم میں جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا ثابت ہوگیا۔(۱)

دوسرا جواب: قوله :بخلاف الجزء الخ: یہ جواب ہے دوسری شق کو اختیار کر کے مگر شارحؒ اس کو اس انداز سے بیان کررہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے جواب ہی کا تتمہ اور اسی سے متعلق ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ''اگر مشائخ رحمہم اللہ غیریت کے لیے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی قرار دیں تو جزء وکل میں اسی طرح ذات اور صفت میں غیریت لازم آئے گی'' ہم کو تسلیم نہیں ہے کیوں کہ جس طرح کل کا وجود جزء کے بغیر (مثلاً دس کا وجود ایک کے بغیر) ممکن نہیں ہے اسی طرح کل کے بغیر جزء کا وجود یعنی دس کے بغیر ایک کا وجود بھی ممکن نہیں، کیوں کہ ایک سے مراد مطلق ایک نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہے جو دس کا جزء ہے اور اس میں کا دسواں ہے اور اس کا وجود دس کے بغیر ممکن نہیں؛ کیوں کہ اگر دس نہ رہے مثلاً وہ آٹھ یا سات ہوجائے، تو ایک اگرچہ اس وقت بھی موجود ہوگا مگر وہ واحد من الثمانية یا واحد من السبعة (آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک) ہوگا، نہ کہ واحد من العشرة، خلاصہ یہ کہ واحد من العشرة کا وجود عشرہ کے بغیر ممکن نہیں ہے، نہ کہ مطلق واحد کا، کیوں کہ وہ تو ہر عدد میں موجود ہوتا ہے۔

دوسرے جواب کا مدار وصفِ اضافی کے معتبر ہونے پر ہے: قوله :والحاصل ان وصف الاضافة

---

(۱) **تنبیہ**: جواب کی یہ تقریر شارحؒ کے الفاظ کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہے کیوں کہ شارحؒ نے جواب کے اندر جو ''ولو بالفرض'' کا لفظ بڑھایا ہے۔ یہ لفظ بظاہر غیر ضروری بلکہ غیر مفید معلوم ہوتا ہے، اسی کو مفید بنانے کے لیے تقریر میں اس قدر تکلف وتطویل کرنی پڑی ہے، اگر یہ لفظ نہ ہوتو پھر اس تطویل تقریر کی ضرورت نہیں، بلکہ جواب کی مختصر اور آسان تقریر یہ ہوگی کہ جانبین سے انفکاک کے ممکن ہونے سے مراد تعقل وتصور میں انفکاک کا ممکن ہونا ہے نہ کہ وجود کے اندر۔ یعنی دو چیزوں میں غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے وجود کے تصور کے بغیر ممکن ہو اور یہ بات عالم اور صانع عالم میں پائی جاتی ہے فلا اشکال۔ کشاف میں ہے:

الغيرية وكذا التغاير: هو كون كل من الشيئين غير الآخر، ويقابله العينية فالمفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه.

والشيخ الاشعرى ؒ البت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور انفكاك احدهما عن الآخر في حيز او علم ....ويرد عليهم البارى تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عنه في العدم لاستحالة عدمه تعالى، ولا في الحيز لامتناع تحيزه.

واجيب: بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين في التعقل لا في الوجود، ولذا قيل: الغيران هما اللذان يجوز العلم بواحد منهما مع الجهل بالآخر، ولا يمتنع تعقل العالم بدون تعقل البارى، ولذلك يحتاج الى الاثبات بالبرهان، وهذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في علم او حيز من التعريف (كشاف اصطلاحات الفنون: ۳۹۳.۳)

الــخ: اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافی معتبر ہے، وصف اضافی اس وصف کو کہتے ہیں جو کسی شی کے اندر فی نفسہ موجود نہ ہو، بلکہ وہ کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو، اور اس کا وجود دوسری شی کے وجود پر موقوف ہو۔ جیسے: فوقیت یعنی اوپر ہونا، اور تَـحْـتِيَّت یعنی نیچے ہونا، فوقیت کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اس کے نیچے کوئی دوسری شی ہو، اور تَـحْـتِيَّت کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب اس کے اوپر کوئی اور شی ہو۔۔۔ تو شارح" فرمارہے ہیں کہ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ اضافی معتبر ہے یعنی جواب دینے والا یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہم جو کہہ رہے ہیں کہ ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے تو اس سے مراد مطلق ایک نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہے جو دس کا جزء ہے اور اس کا دسواں حصہ ہے، اس صورت میں واحد من العشر ہ اور عشرہ میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ مطلق ایک کا وجود تو دس کے بغیر محال نہیں ہے کیوں کہ وہ تو جس طرح دس کے کا اندر ہوتا ہے اسی طرح نو کے اندر بھی ہوتا ہے اور آٹھ کے اندر بھی اور اس کے علاوہ کے اندر بھی، پس اگر دس نہ رہے تو اس کے نہ ہونے سے یہ ضروری نہیں، کہ ایک بھی نہ رہے۔

لیکن جو ایک دس کا جزء ہے اور اس میں کا دسواں ہے اس کا وجود دس کے بغیر محال ہے؛ کیوں کہ اس کا دسواں ہونا یا دس میں سے ایک ہونا یہ وصف اضافی ہے جس کا وجود دس پر موقوف ہے، جس طرح کسی کا اوپر ہونا یا نیچے ہونا دوسری شی پر موقوف ہوتا ہے، پس جب تک دس موجود ہوگا اس میں سے ہر ایک کو (واحدٌ مِن العَشَرَة: دس میں کا ایک اور دس کا دسواں) کہیں گے اور جب دس نہ رہے، مثلا: اس میں سے دو یا تین کم ہو جائیں، تو یہ وصف بھی باقی نہیں رہے گا، اور اس وقت جو ایک ہوگا، اس کو دس میں کا ایک کہنے کے بجائے آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک کہیں گے۔

لأنّا نقول: قد صرحوا بِعَدْم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لايتصور عدمُها لكونها أزليةً، مع القطع بأنه يُتصوّر وجودُ البعض كالعِلم مَثَلا، ثم يُطلب إثباتُ البعض الآخر، فعُلِمَ أنّهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنّه لايستقيم في العَرض مع المحل.

ترجمہ: اس لیے کہ ہم کہیں گے تحقیق کہ انہوں نے تصریح کی ہے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی، اس بناء پر کہ اس کے عدم کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے، اس کے ازلی ہونے کی وجہ سے، اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ بعض کا وجود متصور (معلوم) ہو جاتا ہے جیسے علم کا مثال کے طور پر پھر طلب کیا جاتا ہے بعض دوسرے کے اثبات کو، پس معلوم ہو گیا کہ انہوں نے یہ معنی مراد نہیں لیے ہیں، اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ یہ معنی عرض مع المحل میں درست نہیں ہو سکتے۔

دونوں جوابوں کی شارحؒ کی طرف سے تردید: لأنا نقول الخ : یہ لایقال کی علت ہے یہاں سے شارحؒ مذکورہ بالا دونوں جوابوں کے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کررہے ہیں۔

پہلے جواب کی تردید: پہلی شق کو اختیار کر کے جو جواب دیا گیا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ مشائخ کی مراد انفکاک کے ممکن ہونے سے یہ ہے کہ "ہر ایک کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ" تو اس سے صفات میں غیریت لازم آئے گی کیوں کہ یہ بات قطعی ہے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے پھر برہان سے دوسری بعض صفات کے ثبوت کو طلب کیا جاتا ہے پس ایک صفت کے بغیر دوسری صفت کے وجود کا تصور (علم) ممکن ہوا لہذا ان میں غیریت ہونی چاہئے، حالانکہ مشائخ رحمہم اللہ نے صفات میں عدمِ مغایرت کی تصریح فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انفکاک کے ممکن ہونے سے مشائخ کی مراد وہ نہیں ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

قوله :مع أنه لايستقيم الخ : یہ مذکورہ جواب کے بطلان کی دوسری وجہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس توجیہ کے اعتبار سے غیریت کی تعریف عالم مع الصانع کو اگرچہ شامل ہو جاتی ہے مگر عرض مع المحل کو شامل کرنے کے لیے یہ توجیہ بھی کافی نہیں، کیوں کہ عرض کے وجود کا تصور محل کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لیے کہ عرض اپنے وجود و بقاء میں محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور محل کے بغیر عرض کا وجود محال ہے، پس تعریف کے جامع نہ ہونے کا اشکال اب بھی ہوگا۔

ولو اعتُبِرَ وصفُ الإضافة لزم عدمُ المغايرة بين كل مُتَضايِفَيْنِ كالأب والإبن والأخوَين وكالعلة والمعلول، بل بين الغَيْرَين لأن الغيرِيّة من الأسماء الإضافيّةِ، ولاقائلَ بذلك.

ترجمه: اور اگر وصفِ اضافی کا اعتبار کیا جائے تو مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا ہر ایسی دو چیزوں کے درمیان جن میں تـضـــایُف کی نسبت ہے، جیسے اب اور ابن، اور دو بھائی، اور علت و معلول، بلکہ دو غیر کے درمیان (بھی مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا) اس لیے کہ غیریت اسماءِ اضافیہ میں سے ہے، اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسرے جواب کی تردید: ولو اعتبرت وصف الاضافة: یہاں سے شارحؒ اس جواب کی تردید کررہے ہیں جو دوسری شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جس کو شارحؒ نے بخلاف الجزء الخ سے بیان کیا تھا، رد کی تفصیل یہ ہے کہ اگر وصفِ اضافی کو معتبر مان لیا جائے یعنی دو چیزوں میں غیریت کے تحقق کے لیے فی نفسہ انفکاک کا ممکن ہونا مراد نہ ہو، بلکہ ایک کا دوسرے سے اس وصف کے ساتھ انفکاک مراد ہو جو وصف اس کو دوسرے کے اعتبار سے حاصل ہوا ہے، تو ایسی صورت میں ہر مُتَضَائِفَیْن کے درمیان عدمِ مغایرت لازم آئے گی۔

مُتَضَائِفَیْن سے مراد ہر ایسی دو چیزیں ہیں جن میں تَضَایُف کی نسبت ہو (تضایف کے لغوی معنی نسبت،

تعلق اور رشتہ کے ہیں، اور حکماء کے نزدیک دو ایسی چیزوں کے درمیان نسبت کا نام ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود کی مقتضی ہو اور ہر ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف ہو) جیسے: اب اور ابن، اور دو اخ، اور علت اور معلول، بلکہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ اب اور ابن میں سے ہر ایک کا وجود فی نفسہ یعنی ابوت اور بنوت کی صفت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ممکن ہے لیکن ابوت یا بنوت کی صفت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ کسی کو اب یعنی باپ اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کا کوئی بیٹا ہو، اسی طرح کسی کو ابن اسی وقت کہا جاتا ہے جب اس کا کوئی باپ ہو، یہی حال دو اخ کا ہے کہ ان میں فی نفسہ اگرچہ انفکاک ممکن ہے لیکن صفتِ اخوت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح علت اور معلول میں سے ہر ایک کا وجود علیت اور معلولیت کی صفت کے ساتھ دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اور یہی حال غیرین کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا غیر ہونا دوسرے پر موقوف ہے کیوں کہ غیر بھی اسماء اضافیہ میں سے ہے کسی شی پر غیر کا اطلاق دوسری شی کے اعتبار سے ہی کیا جاسکتا ہے، پس جن دو چیزوں میں غیریت ہے ان میں بھی عدمِ مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ غیریت کی صفت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اس طرح کسی بھی دو چیزوں میں غیریت ثابت نہ ہو سکے گی، حالاں کہ اب ابن، یا دو اخ، یا علت و معلول یا غیرین میں عدمِ مغایرت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

فإن قيل: لِمَ لايجوز أنْ يكون مرادُهم: أنّها لاهو بحسبِ المفهوم، ولاغيرُه بحسبِ الوجود كما هو حكمُ سائرِ المحمولاتِ بالنسبةِ إلى موضوعاتِها، فإنه يُشترَط الاتحادُ بينهما بحسب الوجود لِيصح الحَملُ، والتغايُرُ بحسب المفهومِ لِيُفيد، كما في قولنا: الإنسانُ كاتبٌ، بخلاف قولنا: الإنسانُ حجرٌ، فإنه لايصح، وقولِنا: الإنسانُ إنسانٌ، فإنه لايفيد۔

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالِمِ والقادِرِ بالنسبة إلى الذات، لافي مثل العلم والقدرةِ مع أن الكلامَ فيه، ولافي الأجزاءِ الغير المحمولةِ كالواحد من العشرة واليدِ مِنْ زيدٍ.

ترجمہ:۔پس اگر کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں کہ ان کی مراد یہ ہو کہ وہ (یعنی صفات) وہ نہیں ہے (یعنی عین ذات نہیں ہے) مفہوم کے اعتبار سے اور نہ اس کے علاوہ ہے وجود کے اعتبار سے جیسا کہ یہی حکم ہے تمام محمولات کا ان کے موضوعات کے اعتبار سے اس لیے کہ شرط لگائی جاتی ہے ان دونوں کے درمیان اتحاد کی وجود کے اعتبار سے تاکہ حمل صحیح ہو۔ اور تغایر کی مفہوم کے اعتبار سے تاکہ وہ مفید ہو۔ جیسے ہمارے قول: الإنسان کاتب میں برخلاف ہمارے قول: الانسان حجر کے، اس لیے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور (برخلاف) ہمارے قول الانسان

انسانٌ کے، اس لیے کہ یہ مفید نہیں ہے۔ ہم کہیں گے اس لیے کہ یہ توجیہ بے شک صحیح ہے عالم اور قادر جیسے (اسماءِ مشتقہ) میں ذات کے اعتبار سے، نہ کہ علم اور قدرت جیسی صفات میں حالاں کہ گفتگو اسی میں ہے۔ اور نہ ان اجزاء میں جو محمول نہیں ہوتے، جیسے دس میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

لاھو ولاغیر کی ایک توجیہ: فان قیل : بعض نے (مراد صاحب مواقف قاضی عضد الدین ایجی رحمہ اللہ ہیں) اشاعرہ کے قول **لاھو ولاغیر** کی ایک توجیہ کی ہے جس پر رفع نقیضین یا جمع نقیضین کا اعتراض وارد نہیں ہوتا، یہاں سے شارحؒ اس توجیہ کو ذکر کر کے اس کا ابطال کر رہے ہیں۔

صاحب مواقف کی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد **لاھو** سے یہ ہو کہ ذات وصفات میں مفہوم کے اعتبار سے عینیت اور اتحاد نہیں ہے بلکہ تغایر ہے۔ اور لا غیرہ کا مطلب یہ ہو کہ وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے، کیوں کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور تمام محمولات کا ان کے موضوعات کے اعتبار سے یہی حکم ہے کہ وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں (یعنی موضوع اور محمول میں) اتحاد ضروری ہوتا ہے یعنی خارج میں دونوں کا مصداق ایک ہوتا ہے تاکہ حمل صحیح ہو۔ اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ضروری ہوتا ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے ''الانسان کاتب'' اس میں موضوع اور محمول دونوں کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ اس لیے کاتب کا حمل **الانسان** پر صحیح بھی ہے اور مفید بھی، برخلاف ہمارے قول: **الانسان حجر** کے۔ کہ یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع اور محمول میں اتحاد نہیں ہے؛ بلکہ تغایر ہے، اور برخلاف ہمارے قول: **الانسان انسانٌ** کے، کہ یہ مفید نہیں ہے کیوں کہ موضوع اور محمول میں مفہوم کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے۔

خلاصہ یہ کہ ذات وصفات میں عینیت نہ ہونے کا مطلب مفہوم کے اعتبار سے عینیت اور اتحاد کا نہ ہونا ہے اور دونوں میں غیریت کی نفی سے مقصود وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں غیریت کا نہ ہونا ہے، پس دونوں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوں گی کیوں کہ تناقض کے لیے وحداتِ ثمانیہ (آٹھ چیزوں میں اتحاد) شرط ہے جن میں سے ایک وحدتِ اضافت بھی ہے یعنی نسبت اور حیثیت میں اتحاد، اور وہ یہاں مفقود ہے، ذات وصفات میں عینیت کی نفی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی اور حیثیت سے ہے، فلا اشکال۔

توجیہ مذکورہ کی شارحؒ کی طرف سے تردید: قولہ :قلنا لأن هذا الخ : یہاں سے شارحؒ مذکورہ توجیہ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ ان اسماء میں تو درست ہے جو صفات سے مشتق ہیں جیسے عالم قادر حی، سمیع، اور بصیر وغیرہ کیوں کہ یہ اسماء ذاتِ واجب تعالی پر محمول ہوتے ہیں، لیکن خود وہ صفات

جن کو ہم اللہ تعالی کے لیے ثابت مانتے ہیں جیسے علم، قدرت، حیوۃ، سمع اور بصر وغیرہ ان میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کیوں کہ یہ صفات ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں، حالاں کہ گفتگو انہی میں ہے، اسی طرح جو اجزاء اپنے کل پر محمول نہیں ہوتے، جیسے واحد من العشرة، عشرہ پر محمول نہیں ہوتا ہے۔ اور ید زید (زید کا ہاتھ) زید پر محمول نہیں ہوتا ہے، ان میں بھی یہ توجیہ نہیں چل سکتی، یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ واحد من العشرة اور عشرہ میں، اسی طرح ید زید اور زید میں عینیت نہ ہونے کا مطلب مفہوم کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونا ہے۔ اور غیریت نہ ہونے سے مراد وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیریت نہ ہونا ہے، کیوں کہ یہ اجزاء (واحد من العشره اوریدِ زید) اپنے کل (عشرہ اور زید) پر محمول نہیں ہوتے ہیں زیدٌیدٌ اور العَشرَةُ واحدٌ نہیں کہتے، حالاں کہ مشائخ ان میں بھی نہ عینیت مانتے ہیں اور نہ غیریت۔

وذُكِرَ في التبصِرَةِ: أنّ كون الواحدِ من العشرة واليدِ من زيد غيرَه مما لم يقلْ به أحدٌ من المتكلمين سِوٰى جعفرَ بْنِ حارثٍ وقد خالَفَ في ذلك جميعَ المعتزلةِ وعُدَّذلك من جهالاته، وهذا لأن العَشرة اسمٌ لجميع الأفراد متناوِلٌ لكُلّ فرد مع أغيارِه، فلو كانَ الواحدُ غيرَها لصار غيرَنفسِه، لأنه مِنَ العشرة، وإن تكونُ العشرةُ بدونه، وكذا لو كان يَدُزيدٍ غيرَه لكان اليدُ غيرَ نفسِها، هذا كلامه، ولايخفى مافيه.

ترجمہ: ۔ اور تبصرہ کے اندر ذکر کیا گیا ہے کہ بے شک دس میں سے ایک کا اور ید زید کا (دس اور زید کے) مغایر ہونا، ایسی بات ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے، اور اس نے اس میں تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور اس کو اس کی جہالتوں میں سے شمار کیا گیا ہے، اور یہ اس لیے کہ عشرہ نام ہے تمام افراد کا (اور) شامل ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ کے ساتھ، پس اگر ایک عشرہ کا غیر ہو تو وہ اپنے آپ کا غیر ہوگا اس لیے کہ وہ عشرہ میں سے ہے۔ اور عشرہ نہیں ہوتا ہے اس کے بغیر۔ اور اسی طرح اگر زید کا ہاتھ زید کا غیر ہو تو اپنے نفس کا غیر ہو گا، یہ اس کا کلام ہے، اور مخفی نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

وذكر من التبصرة: شیخ ابوالمعینؒ (بفتح المیم) نے اپنی کتاب التبصرة میں ذکر کیا ہے کہ دس میں سے ایک کو دس کا غیر، اور ید زید کو زید کا غیر کسی نے نہیں کہا ہے متکلمین میں سے، سوائے جعفر بن حارث معتزلی کے اور اس نے اس مسئلہ میں تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے یعنی معتزلہ بھی اس مسئلہ میں اس کے ساتھ نہیں ہیں، اور اس قول کو اس کی جہالتوں میں سے شمار کیا گیا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ عشرہ (دس) نام ہے ان تمام افراد و آحاد کا جن سے وہ مرکب ہے۔ اور وہ شامل ہے ہر فرد کو بقیہ افراد کے ساتھ، یعنی عشرہ کا مصداق اس کے افراد میں سے ہر فرد ہے بقیہ افراد کے

ساتھ،اور عشرہ کے افراد دس اکائیاں ہیں یعنی دس ایک ایک، پس اگر ایک عشرہ (دس) کا غیر ہو تو اپنے آپ کا غیر ہونا لازم آئے گا؛اس لیے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے اور عشرہ میں داخل ہے۔اور عشرہ کا وجود نہیں ہوسکتا ہے ایک کے بغیر ،اسی طرح یدزید اگر زید کا غیر ہو تو اپنے نفس کا غیر ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ زید یدکے علاوہ بقیہ اعضاء کا نام نہیں ہے؛ بلکہ زید نام ہے ہر عضو کا بقیہ اعضاء کے ساتھ،پس یدِزید زید کے اندر داخل ہے۔

قوله: ولا يخفى ما فيه: اور اس دلیل میں جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے، یعنی جعفر بن حارث کے قول کے بطلان کی جو وجہ شیخ ابوالمعین نے بیان فرمائی وہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ کسی شئ کا کسی شئ میں داخل ہونا اور ایک کے بغیر دوسرے کا موجود نہ ہونا دونوں میں عدم مغایرت کو مستلزم نہیں ہے، اسی طرح کوئی شئ اگر کسی شئ کے مغایر ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے ہر جزء کے مغایر ہو؛ لہٰذا ایک اگر دس کے مغایر ہو، یدزید زید کے مغایر ہو تو اس سے اپنے آپ کے مغایر ہونا لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: (۱) شارحؒ کا قول ان تكون العشرة ،اس کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے: ایک تو ہمزہ کے زیر اور نون کے سکون کے ساتھ، اور یہی راجح ہے؛ کیوں کہ شرح القاصد میں ان تكون الخ کے بجائے لن تكون العشرة بدونه ہے (شرح القاصد۲:۷۶)

دوسرے ہمزہ کے زبر اور نون کے سکون کے ساتھ، پہلی صورت میں ان نافیہ ہوگا، اور اس کا عطف لِأنه پر ہوگا۔اور دوسری صورت میں اَن مصدریہ ہوگا، اور صار پر عطف ہوگا، اور ان تكون سے پہلے لزم فعل مقدر ماننا پڑے گا(۲)

(وهى) أى صفاتُه الأزلية (العلم) وهى صفةٌ أزليةٌ تَنكشف المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها،

ترجمہ: اور وہ یعنی اس کی صفاتِ ازلیہ علم ہے، اور وہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں اس کا تعلق ہونے کے وقت ان کے ساتھ۔

---

(۱) قال العلامة الخيالي ؒ: انه تصحيف فضل (اى زائد لا فائده فيه) اذلا يمكن عطفه على ما سبق إلا بتمحل تقدير ،وينتقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال: لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لايكون اللازم غيرا .(الخيالى مع حاشية السيالكوٹى ص:۸۲)

فائدہ: (۲) صاحب تبصرہ کی مذکورہ عبارت کو ذکر کرنے سے شارحؒ کا مقصد یا تو مشائخ کے اس قول کی تائید ہے کہ جزء وکل میں نہ عینیت ہے نہ غیریت، یا پھر شیخ ابوالمعین ؒ نے جعفر بن حارث کے قول کے بطلان کی جو دلیل بیان کی ہے اس کی تضعیف (ضعیف قرار دینا) مقصود ہے۔

صفات ازلیہ کی تفصیل: قوله: وهي أي صفاته الخ: ماقبل میں ماتنؒ نے فرمایا تھا "وله صفات ازلية قائمة بذاته تعالى وهي لا هو ولا غيره "یعنی اللہ تعالی کے لئے چند صفات ازلیہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ نہ تو وہ ہیں، نہ اس کی غیر" اب وہ صفات ازلیہ کیا کیا ہیں؟ یہاں سے اس کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں۔

واضح رہے کہ صفاتِ ازلیہ (جن کو صفاتِ حقیقیہ، صفات ثبوتیہ، صفاتِ کمالیہ اور صفات ذات وغیرہ ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے) کی تعداد میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک ان کی تعداد سات ہے، علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، ارادہ، اور کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک ایک زائد ہے یعنی آٹھ، سات تو یہی ہیں، اور آٹھویں صفت تکوین ہے، ماتنؒ چونکہ ماتریدی ہیں، اس لیے ماتریدیہ کے مذہب کے موافق صفاتِ ازلیہ آٹھ بیان فرمائی ہیں اور تکوین کو صفاتِ ازلیہ میں شمار کیا ہے۔

علم کی تعریف پر دو اشکال: قوله: تنكشف المعلومات: یہاں پر دو اشکال ہیں: ایک تو یہ کہ علم کی تعریف تنكشف المعلومات سے کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ تنكشف تُعلم کے معنی میں ہے، پس علم کی یہ تعریف تعريف الشيء بنفسه کے قبیل سے ہے جو دور کو مستلزم ہے بایں طور کہ علم کی معرفت تو تعریف پر موقوف ہے۔ اور تعریف چوں کہ علم کے ہم معنی لفظ (تنکشف) سے کی گئی ہے؛ اس لیے تعریف کا سمجھنا علم کے سمجھنے پر موقوف ہوگا، اور اسی کو دور کہتے ہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ انکشاف کی نسبت معلومات کی طرف صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تنکشف کے معنی تُعلَمُ کے ہیں پس تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم: وہ صفت ازلیہ ہے جس کے ذریعہ معلوم چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور معلومات کا معلوم ہونا تحصیل حاصل ہے جو محال ہے۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو علم معرَّف ہے اس سے تو اصطلاحی علم مراد ہے، اور تعریف میں جو تنکشف کا لفظ ہے اس سے لغوی معنی مراد ہیں (النبراس)

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معلومات سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جو بالفعل معلوم اور حاصل ہوں بلکہ اس سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کو جانا جاسکتا ہے اور جن میں معلوم اور حاصل ہونے کی صلاحیت ہے۔

علم کو صفتِ ازلیہ کہنے پر اعتراض: قوله: عند تعلقها بها: اس میں ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے، اعتراض یہ ہے کہ علم کو صفتِ ازلیہ کہنا درست نہیں، کیوں کہ علم اگر صفتِ ازلیہ ہو تو جو مخلوق ازل میں نہیں تھی بلکہ بعد میں وجود میں آئی وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ازل میں اللہ تعالی کا علم اس کے بارے میں یہ تھا کہ وہ

موجود ہے یا یہ تھا کہ آئندہ وجود میں آئے گی، پہلی صورت میں علم الٰہی کا واقع کے مطابق نہ ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ازل میں کوئی مخلوق موجود نہیں تھی، پس وجود سے پہلے اس کے موجود ہونے کا علم خلاف واقعہ ہونے کی وجہ سے جہل کہلائے گا۔

اور دوسری صورت میں اس شی کے وجود میں آنے کے بعد علم الٰہی کا متغیر ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جب اس کے وجود میں آنے سے پہلے علم الٰہی یہ تھا، کہ یہ شی آئندہ وجود میں آئے گی، تو اس کے وجود میں آجانے کے بعد علم الٰہی لامحالہ بدلے گا اور سابق علم کے بجائے اب یہ علم ہوگا کہ یہ شی وجود میں آچکی۔ اور تغیر و تبدل ازلی ہونے کے منافی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: شارحؒ نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالی کے علم ازلی کا تعلق اشیاء کے ساتھ دو قسم کا ہے ایک تعلق تو وہ ہے جو قدیم ہے اور تمام چیزوں کو محیط ہے خواہ وہ ازلی ہوں یا حادث، ممکن ہوں یا محال، یہ تعلق حوادث کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ آئندہ وجود میں آئیں گی، اور دوسرا تعلق وہ ہے جو صرف حوادث کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور یہ تعلق اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حوادث وجود میں آتے ہیں اور جیسے جیسے ان میں تغیر ہوتا ہے یہ تعلق بھی بدلتا رہتا ہے، لیکن یہ تعلق چوں کہ حادث ہے اس لیے اس کا متغیر ہونا صفت علم کے تغیر کو مستلزم نہیں ہے (النبر اس) (۱)

(۱) وفی شرح المقاصد: العلم اما اضافة أو صفة ذات اضافة، وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث إذا لم يوجد الحادث، ومعه اذا وجد، وبعده إذا فنى من غير تغير فى ذات القديم، فعلى تقدير كون العلم إضافة لايلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لايلزم تغير العلم فضلاعن الذات.

واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالىٰ بأن الشئ سيحدُث هو نفس علمه بأنه حَدَثَ للقطع بان من علم أن زيداً يدخل الدار غداً واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لاتغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية (أى المنكرين للصفات) وهذا بخلاف علم المخلوق .فانه لايستمر.

ومرجع هذا الجواب الى ماسبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذلا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا أو ضحوا هذا المدعى بان العلم لوتغير بتغير المعلوم لَتَكَثَّرَ بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهى المعلومات، وبأن العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلايتغير بتغير المعلوم كما لاتتغير المرآة بتغير الصورة، وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة إنسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر أن هذا لايتم على القول بكون العلم تعلقا بين العلم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة۔

(والقدرةُ) وهي: صفة أزلية تؤثِّر في المقدورات عند تعلّقِها بها (والحيوةُ) وهي: صفة أزلية توجب صِحّةَ العلم (والقُوَّةُ) وهي: بمعنى القدرة.

ترجمہ: ۔اور قدرت ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے اس کے ان کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت، اور حیوۃ ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کے صحیح ہونے کو واجب قرار دیتی ہے، اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

صفتِ قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف: **قوله :وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات**: یہ صفتِ قدرت کی تعریف ہے۔واضح رہے کہ قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف

= فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه:

أحدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لايصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن ،بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد

وثانيها أن متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلاخفاء في ان الإضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالأخر.

وثالثها أن كلا من العلمين قد يحصل بدون الأخر كما إذا عَلِمَ أن زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم انه سيقدم، والحق أن العلمين متغايران وأن التغاير في الإضافة او العالمية لايقدح في قدم الذات .

ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لايمكن وهذا تفاوت وضعي لايقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لايزال .

والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا، فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لايزال وفنائه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا، وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى إذا أوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فإما ان يبقى علمه في الأزل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين، وإما أن يزول فيلزم زوال القديم، وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه (ج٢: ٩٣)

ہے۔ اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے یا نہیں؟

اشاعرہ جو تکوین کو صفت حقیقیہ نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک قدرت وہ صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے یعنی جس کے ذریعہ مقدورات وجود میں آتے ہیں۔ اور ماتریدیہ جو تکوین کو صفت حقیقیہ مانتے ہیں ان کے نزدیک قدرت صفتِ مصححہ ہے (یعنی ممکنات کے صدور کو اللہ تعالی سے ممکن اور صحیح قرار دینے والی) اور تکوین صفت مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ مقدورات بالفعل وجود میں آتے ہیں۔

وضاحت: ماتریدیہ کے مذہب کی وضاحت یہ ہے کہ ایک تو ہے کسی شی کے وجود یا عدم کا فی نفسہ ممکن ہونا۔ اور ایک ہے واجب تعالی سے اس کے صدور کا ممکن ہونا، دونوں میں فرق ہے۔ جیسے ایک کافی وزنی پتھر ہے اس کا رفع (اوپر کو اٹھنا) فی نفسہ ممکن ہے؛ لیکن اس کے باوجود جوان آدمی تو اس کو اٹھا سکتا ہے لیکن دو چار سال کے بچے سے اس کا رفع ممکن نہیں کیوں کہ اس میں وہ قدرت نہیں، جو پتھر کے رفع کو اس کے لیے ممکن قرار دے، اور جوان آدمی میں وہ قوت ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی شی کا فی نفسہ ممکن ہونا اور بات ہے اور کسی فاعل سے اس کے صدور کا ممکن ہونا اور چیز ہے، اس کے لیے قدرت اور قوت کی ضرورت ہے پس ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت وہ صفت ہے جو ممکنات کے صدور کو اللہ تعالی سے ممکن بنانے والی ہے یعنی جس شی کا وجود یا عدم فی نفسہ ممکن ہوتا ہے قدرت اللہ تعالی سے اس کے صدور کو صحیح قرار دینے والی ہے۔ اور تکوین صفت مؤثرہ ہے، یعنی اس کے ذریعہ ممکنات بالفعل وجود میں آتے ہیں۔

اشاعرہ وماتریدیہ کے اختلاف کا خلاصہ: خلاصہ یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک اشیاء کا ایجاد و اعدام (یعنی عدم سے وجود میں لانا یا موجود کو معدوم کرنا) اللہ تعالی کی دو صفتوں سے متعلق ہے، ایک ارادہ، دوسرے قدرت، ارادہ صفت مرجحہ ہے یعنی ممکنات کی کسی ایک جانب کو وقوع کے لیے ترجیح دینے والی ہے۔ اور قدرت صفتِ مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ مقدورات کا وقوع اور صدور ہوتا ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کا ایجاد و اعدام تین صفتوں سے متعلق ہے۔ ایک ارادہ، دوم قدرت، سوم تکوین۔ ارادہ تو صفتِ مرجحہ ہے اور قدرت صفتِ مصححہ ہے یعنی ممکنات کے صدور کو اللہ تعالی سے ممکن بنانے والی ہے اور تکوین صفتِ مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ ممکنات اور مقدورات کا بالفعل وقوع اور وجود ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ شارحؒ نے قدرت کی جو تعریف کی ہے "**وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات**"، یہ اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک قدرت ہی صفتِ مؤثرہ ہے اور ماتریدیہ

کے نزدیک قدرت صفتِ مؤثرہ نہیں ہے؛ بلکہ صفتِ مصححہ ہے، البتہ اگر تؤثر في المقدورات کے معنی تجعل المقدورات مَوجُودَةً کے نہ ہوں؛ بلکہ اس کے معنی تجعل المقدورات مُمْكِنَةَ الصدور عن الله تعالى کے ہوں، تو اس تاویل سے یہ تعریف ماتریدیہ کے مذہب کے موافق ہو جائے گی۔

(والسمعُ) وهي صفة تتعلق بالمسموعاتِ (والبَصَر) صفة تَتَعلّق بالمُبْصَرات فَتُدرَكُ بهما إدراكاً تاما لا على سبيلِ التخيُّلِ والتوهُّمِ، ولاعلى طريق تأثُّرِ حاسَّتِه ووصولِ هواءٍ. ولايلزمُ من قِدَمِهما قِدَمُ المَسْمُوعَاتِ والمُبْصَرَات، كما لايلزم مِن قِدَمِ العِلم والقدرةِ قِدَمُ المعلوماتِ والمقدوراتِ لأنها صفاتٌ قديمة تَحدُثُ لها تعَلُّقاتٌ بالحوادثِ۔

ترجمہ :۔اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات سے متعلق ہوتی ہے اور بصر ہے (اور وہ) ایسی صفت ہے جو مبصرات (دکھائی دینے والی چیزوں) کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، پھر ان دونوں کے ذریعہ کامل ادراک حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تخیل اور توہم کے طور پر اور نہ حاسۂ بصر کے اثر قبول کرنے اور ہوا کے پہنچنے کے طور پر۔

اور ان دونوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے اس لیے کہ یہ صفاتِ قدیمہ ہیں (اور) حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

لاعلى سبيل التخيل والتوهم : یہ تاکید ہے شارحؒ کے قول: فتدرك بهما إدراكاتاما " کی، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ تخیل اور توہم کے جیسا نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ تخیل اور توہم ادراکاتِ ضعیفہ میں سے ہیں۔اور سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ نہایت قوی اور مکمل ہوتا ہے،

فائدہ : تخیل کہتے ہیں ان صورتوں کے ادراک کو جو خیال میں جمع ہوتی ہیں۔اور توہم کہتے ہیں اس ادراک کو جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔اور وہم وہ قوت ہے جو محسوسات کے اندر پائی جانے والی غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے (خیال اور وہم کی تعریف ص:۹۷ پر گذر چکی ہے)(۱)۔

---

(۱) ان الحكماء قسموا الادراك إلى أربعة أقسام: الإحساس: هو قسم من الإدراك، وهو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك، مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكيف والكم والوضع وغيرها، فلابد من ثلاثة اشياء : حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئيا. والحاصل أن الاحساس إدراك الشيء بالحواس الظاهرة، والتخيل: وهو ادراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة، في حال غيبته بعد حضوره، أي لايشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض، وكون المدرك جزئيا . والتوهم: وهو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات . والتعقل وهو إدراك المجرد عنها كليا كان أو جزئيا انتهى .(كشاف اصطلاحات الفنون ج۱ ص۴۱۹).

ایک شبہ اوراس کا جواب: ولا علی طریق تاثر حاسته :یہ ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ بصر سے ادراک اس وقت ہوتا ہے جب شی مرئی کی صورت حاسۂ بصر (آنکھ) میں مرتسم اور منطبع ہو جاتی ہے: **ذهب ارسطو أن الروية بانطباع صورة المرئی فی العین** (النبراس ص ۱۶۷)۔اسی طرح سمع کے ذریعہ ادراک اس وقت ہوتا ہے جب کسی چیز کے ساتھ کسی چیز کے ٹکرانے وغیرہ سے ہوا میں لہر اور حرکت پیدا ہوتی ہے۔اور وہ ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ بصر سے ادراک کے لیے حاسۂ بصر کا ہونا اوراس کا شی مرئی سے متاثر ہونا (یعنی شیءِ مرئی کی صورت کا اس میں مرتسم ہونا) ضروری ہے، اسی طرح سمع سے ادراک کے لیے حاسۂ سمع کا ہونا اوراس کے اندر ہوا کا پہنچنا ضروری ہے، اور اللہ تعالی ان سب چیزوں سے منزہ ہیں؛لہذا اللہ تعالی کے لیے سمع وبصر کے ذریعہ ادراک کو ثابت کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا دیکھنا اور سننا مخلوق کے دیکھنے اور سننے کی طرح نہیں ہے،لہذا اس کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ایک اعتراض اوراس کا جواب: ولا یلزم من قدمها قدم المسموعات:یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سمع وبصر کو صفتِ ازلیہ قرار دینا صحیح نہیں ہے کیوں کہ سمع وبصر (سننے اور دیکھنے) کا تحقق بغیر مسموعات ومبصرات کے ممکن نہیں ہے۔جیسے ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے اور اکل (کھانے) کا تحقق بغیر ماکول کے نہیں ہوسکتا، پس اگر سمع وبصر ازلی ہوں تو ان کے متعلقات (مسموعات ومبصرات) کا ازلی ہونا لازم آئے گا۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ سمع وبصر کا قدیم ہونا ان کے متعلقات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں، جس طرح علم وقدرت کا قدیم ہونا معلومات ومقدورات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب صفاتِ ازلیہ ہیں؛ لیکن ان کا تعلق مبصرات ومسموعات وغیرہ کے ساتھ حادث ہے یعنی جب مبصرات ومسموعات وجود میں آتے ہیں تب ان کا تعلق ان کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اوران صفات کے وجود کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے متعلقات بھی موجود ہوں۔جیسے ہمارے اندر سننے اور دیکھنے کی صلاحیت اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب سننے اور دیکھنے کی کوئی چیز موجود نہ ہو۔

(والإرادةُ والمشيئةُ) وهما عبارتانِ عن صفةٍ في الحَيِّ تُوجِب تخصيصَ أحدِ المقدورَيْنِ في أحدِ الأوقاتِ بالوقوع مع استواء نسبةِ القدرة إلى الكل، وكون تعلُّقِ العلم تابعا للوقوع.

ترجمہ:۔اور ارادہ اور مشیت ہے،اور یہ دونوں نام ہیں اس صفت کے جو زندہ کے اندر ہوتی ہے جو واجب کرتی ہے دونوں مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص کو اوقات میں سے کسی ایک کے اندر واقع ہونے کے ساتھ، قدرت کی

نسبت کے تمام (مقدورات) کے ساتھ برابر ہونے اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

قولہ :والإرادة والمشيئة: صفاتِ ازلیہ میں سے چھٹی صفت ارادہ اور مشیت ہے یہ دونوں لغت واصطلاح کے اعتبار سے مترادف الفاظ ہیں اس لیے دونوں میں سے ایک کا ذکر کافی تھا لیکن ترادف کی طرف اشارہ کرنے کے لیے دونوں کو ذکر کر دیا ہے۔

صفتِ ارادہ کی تعریف اور اس کا عینِ قدرت یا عینِ علم نہ ہونا: قولہ :وهما عبارتان : یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) صفتِ ارادہ کی تعریف کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ صفتِ ارادہ کا صفتِ قدرت اور صفتِ علم سے بہ اعتبار مفہوم کے مختلف اور مغایر ہونا بھی بیان کر رہے ہیں؛ تا کہ ان لوگوں کی تردید ہو جائے جو صفت ارادہ کو عینِ علم یا عینِ قدرت قرار دیتے ہیں۔

تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ حی کے اندر پائی جانے والی وہ صفت ہے جو دو مقدور (مثلاً وجود اور عدم یا فعل اور ترک) میں سے ایک کو اوقات میں سے کسی معین وقت میں واقع ہونے کے ساتھ ترجیح دیتی ہے، قدرت کی نسبت کے سب کی طرف برابر ہونے اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

وضاحت : تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے ممکنات کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح کسی ممکن کے پیدا کرنے پر اللہ کو قدرت ہے، اسی طرح وہ اس پر بھی قادر ہیں کہ اس کو پیدا نہ کریں، اسی طرح اللہ کی قدرت کے اعتبار سے تمام اوقات اور تمام زمانے برابر ہیں یعنی جس طرح کسی ممکن کو اس وقت پیدا کرنے پر ان کو قدرت ہے اسی طرح ماضی میں بھی وہ اس کے پیدا کرنے پر قادر تھے اور آئندہ بھی پیدا کر سکتے ہیں، اسی طرح صبح کا وقت ہو یا شام کا دن ہو یا رات، تمام اوقات اس کے لیے یکساں ہیں۔

پس ممکنات کے وجود یا عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا دوسرے پر اور کسی ایک جانب کو وقوع کے ساتھ خاص کرنا، اسی طرح تمام زمانوں میں سے کسی خاص زمانے کو کسی شی کے وقوع کے لیے متعین کرنا، کسی مخصص اور مرجح کے بغیر نہیں ہو سکتا، پس جس صفت کے ذریعہ یہ ترجیح اور تخصیص عمل میں آتی ہے اسی کا نام ارادہ اور مشیت ہے۔

اور ارادہ جب صفتِ مرجحہ ہے تو اس کو عینِ قدرت بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قدرت کا تعلق جس طرح اشیاء کے وجود سے ہے اسی طرح اس کے عدم سے بھی ہے، اسی طرح اس کی نسبت تمام زمانوں سے یکساں ہے پس وہ مقدورین (فعل اور ترک یا وجود اور عدم) میں سے ایک کے وقوع کے لیے مرجح نہیں بن سکتی، اسی طرح اوقات میں سے کسی خاص وقت کو کسی شی کے وقوع کے لیے متعین نہیں کر سکتی۔ اور جب قدرت مرجح اور مخصص نہیں ہو سکتی تو اس کو اور ارادہ کو ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔

ارادہ عینِ علم بھی نہیں ہے: **قولہ: وكون تعلّق العلم تابعاً**: اس کا عطف **استواء نسبة القدرة** پر ہے۔ شارحؒ نے اپنے قول **مع استواء نسبة القدرة إلى الكل** سے صفت ارادہ کے عینِ قدرت نہ ہونے کو بیان کیا تھا۔ اب اس کے ذریعہ صفتِ ارادہ کے عینِ علم نہ ہونے کو بیان کررہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ ارادہ صفتِ مرجحہ ہے تو وہ عینِ علم بھی نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ علم مرجح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ علم سے مراد یا تو اشیاء کی حقیقت وماہیت کا علم ہوگا؟ یا اشیاء کے خارج میں واقع اور موجود ہونے کا؟ اول کا مرجح نہ ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ یہ علم عام ہے واقع ہونے والی چیز کو بھی اور اس کے علاوہ کو بھی یعنی اس علم کا تعلق ممکن سے بھی ہے اور واجب وممتنع سے بھی۔ اور ظاہر ہے کہ ممتنع کا وقوع محال ہے پس یہ علم اشیاء کے وقوع کے لیے مرجح نہیں بن سکتا۔

اور دوسرا علم یعنی اشیاء کے وقوع کا علم اشیاء کے وقوع کے لیے مرجح اس لیے نہیں بن سکتا کہ کسی شی کے وقوع کا علم اس شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی جس طرح کسی چیز کا سایہ یا کسی چیز کی تصویر اس شی کے تابع اور اس کی فرع ہوتی ہے اور وہ شی اصل کہلاتی ہے؛ اسی طرح کسی چیز کے واقع ہونے کا علم اس شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے؛ کیوں کہ علم نام ہے شی کی صورت اور حکایت کا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شی کی صورت اور حکایت اس شی کی فرع اور اس کے تابع ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ صورت اس شی کے مطابق نہ ہو تو اس کو علم نہیں کہیں گے بلکہ وہ جہل ہے؛ اسی طرح کسی شی کے وقوع کے علم کو اس وقت علم کہیں گے جب وہ فی الحال واقع اور موجود ہو، یا آئندہ واقع ہونے والی ہو۔ اور جو شی ایسی نہ ہو تو اس کے وقوع کے علم کو علم نہیں کہیں گے، اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا واقع ہونا اصل ہے اور اس کے وقوع کا علم اس کی فرع اور تابع ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ کسی چیز کے وقوع کا علم اس کے وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر یہ علم مرجح ہو اشیاء کے وقوع کے لیے، تو اشیاء کے وقوع کا اس علم کے تابع ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ ہر چیز اپنے مرجح اور مخصص کے تابع ہوتی ہے۔ اور علم کا وقوع کے اور وقوع کا علم کے تابع ہونا دور کو مستلزم ہے۔ اور دور محال وباطل ہے، پس ارادہ کا عینِ علم ہونا محال وباطل ہے۔

اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ: شی کے وقوع کا علم شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ اور وقوع تابع ہوتا ہے ارادہ کے تو شی کے وقوع کا علم بھی تابع ہوگا ارادہ کے، اب اگر ارادہ عینِ علم ہو تو علم کا علم کے تابع ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، پس ارادہ کا عینِ علم ہونا محال ہے۔

وفيما ذُكِر تَنبيه على الردّ على من زَعَم أنّ المشيئةَ قديمةٌ، والإرادةَ حادثةٌ قائمة بذات اللّٰهِ

تعالى، وعلى من زَعَمَ أنّ معنى إرادة اللّهِ تعالىٰ فِعْلَه أنّه ليس بمُكرَهٍ، ولا ساهٍ، ولامغلوبٍ، ومعنى إرادتِه فعلَ غيرِه أنّه امِرٌ به، كيف؟ وقد اُمِرَ كُلُّ مكلَّفٍ بالإيمان وسائرِ الواجباتِ ولو شاء لَوَقع

ترجمہ: اور مذکورہ عبارت میں تنبیہ ہے ان لوگوں کے رد پر جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے (اور) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور ان لوگوں (کے رد) پر جنہوں نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ غافل ہے، نہ مغلوب، اور اس کے اپنے علاوہ کے فعل کا ارادہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کا حکم دینے والا ہے، (یہ معنی) کیسے صحیح ہو سکتے ہیں؟ درآں حالیکہ ہر مکلف کو حکم دیا گیا ہے ایمان کا اور تمام واجبات (ضروری چیزوں) کا۔ اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو چاہتے تو وہ ضرور واقع ہوتا۔

ارادہ کے بارے میں مخالفین کے نظریات اور ان کی تردید: قولہ: وفیما ذکر الخ: یہاں سے شارح ؒ یہ بیان کرر ہے ہیں کہ ماتن ؒ کی مذکورہ عبارت میں (یعنی ارادہ کو صفات ازلیہ میں سے شمار کرنے میں اور مشیت کو ارادہ کے ساتھ ذکر کرنے میں جس سے دونوں کا مترادف ہونا معلوم ہوتا ہے) دو جماعتوں کے رد پر تنبیہ ہے۔ ایک تو ان لوگوں کے رد پر جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور اول کو قدیم اور دوسرے کو حادث کہتے ہیں (یہ خیال کرامیہ کا ہے)

اور دوسرے ان لوگوں کے رد پر جو ارادہ کو صفتِ حقیقیہ نہیں مانتے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں مجبور نہیں ہے اور نہ وہ اس سے غافل ہوتا ہے اور نہ وہ مغلوب ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اس کو روک دے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندے کو اس فعل کا حکم دینے والا ہے (یہ خیال بعض معتزلہ کا ہے)

قولہ: وكيف قد أمر الخ: یہ استفہام استبعاد کے لیے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو اس کا حکم دینے والا ہے؟ درآں حالیکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان اور عمل صالح کا حکم دیا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف سے ایمان اور عملِ صالح کا ارادہ فرمایا ہے۔ اور یہ بدیہی البطلان ؛ ہے کیوں کہ اگر ایسا ہوتا (یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف سے ایمان اور عمل صالح کا ارادہ فرمایا ہوتا) تو اس کا وقوع ضرور ہوتا اور دنیا میں کوئی کافر اور فاسق نہ رہتا، بلکہ سب مومن صالح ہوتے ؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں اس کا وقوع ضرور ہوتا ہے، حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ دنیا میں اکثر لوگ

کافر اور فاسق ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہوسکتا۔

(والفَعل و التخليقُ) عبارتانِ عن صفةٍ أزليةٍ تُسمّى بالتكوينِ، وسيجيء تحقيقُه، وعَدَلَ عن لفظ الخَلقِ لشُيوع استعمالِه في المخلُوق، (والتَرزيقُ) هو تكوينٌ مخصوصٌ صرَّحَ به إشارةً إلى أنَّ مِثلَ التخليقِ والتصويرِ والترزيقِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلك مما أُسنِدَ إلى اللّٰه تعالى كُلُّ مِنها راجعٌ إلى صفةٍ حقيقةٍ أزليّةٍ قائمةٍ بالذات هي التكوينُ، لاكما زعم الأشعريُّ مِن أنّها إضافاتٌ وصفاتٌ لِلأفعال .

ترجمہ: اور فعل اور تخلیق ہے (یہ دونوں) نام ہیں اس صفتِ ازلیہ کا جس کو تکوین کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور اس کی تحقیق عن قریب آئے گی، اور لفظِ خلق سے عدول کیا اس کا استعمال مخلوق (کے معنی) میں مشہور ہونے کی وجہ سے۔ اور ترزیق وہ مخصوص تکوین ہے، اس کی تصریح فرمائی اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء (زندہ کرنا) اور اماتت (موت دینا) جیسی صفات اور ان کے علاوہ وہ افعال جن کی اللہ تعالی کی طرف نسبت کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک راجع ہے ایک صفتِ حقیقہ ازلیہ قائم بالذات کی طرف جو تکوین ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام اشعریؒ نے گمان کیا ہے کہ بے شک یہ نسبتیں ہیں اور صفاتِ افعال ہیں۔

قوله : والفعل و التَّخليقُ الخ: الفَعل فاء کے زبر کے ساتھ ہے جس کے معنی کرنے اور بنانے کے ہیں۔ صفاتِ ازلیہ میں سے ساتویں صفت تکوین ہے جس کو ماتنؒ نے فعل اور تخلیق کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے، اس لیے شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں یعنی فعل اور تخلیق تعبیریں ہیں اس صفتِ ازلیہ کی جس کا تکوین نام رکھا جاتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں یعنی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود (عدم سے کسی چیز کو وجود میں لانا) پھر اگر اس ایجاد و اخراج کا تعلق رزق سے ہوتا ہے تو اس کو ترزیق کہتے ہیں۔ اور اگر اس کا تعلق صورت سے ہوتا ہے تو اس کو تصویر کہتے ہیں۔ اور اگر حیٰوۃ سے ہوتا ہے تو اس کو احیاء کہتے ہیں۔ اور اگر موت سے تعلق ہوتا ہے تو اس کو اماتت کہتے ہیں، پس ترزیق، تصویر، احیاء، اور اماتت سب کی اصل تکوین ہے اور یہ سب تکوین ہی کی مختلف شکلیں اور نام ہیں جو متعلقات کے اختلاف سے وجود میں آتے ہیں۔

قوله: وعدل عن لفظ الخلق : یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تخلیق اور خلق دونوں ہم معنی الفاظ ہیں اور لفظِ خلق لفظِ تخلیق سے مختصر ہے۔ اور متن کے مناسب مختصر لفظ ہوتا ہے پھر ماتنؒ نے اس کو چھوڑ کر تخلیق لفظ کیوں اختیار فرمایا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظِ خلق کا استعمال مخلوق کے معنی میں زیادہ شائع ہے۔ اور ایجاد کے معنی میں کم استعمال ہوتا ہے، پس اگر اس کو ذکر کرتے تو کسی کو اس کے مخلوق کے معنی میں ہونے کا وہم ہوسکتا تھا اس

لیے اس کے بجائے تخلیق کا لفظ اختیار فرمایا۔

قولہ : والتر زیق: اس کا عطف الفعل و التخلیق پر ہے۔ اوپر یہ بات آچکی ہے کہ تکوین جو صفتِ حقیقیہ ہے اس کی مختلف شکلیں اور متعدد نام ہیں جو متعلقات کے اختلاف سے وجود میں آتے ہیں۔ جیسے: ترزیق، تصویر، احیاء ، اماتت وغیرہ، اس لیے شارح ؒ ترزیق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ هو تكوين مخصوص یعنی یہ کوئی مستقل اور علاحدہ صفت نہیں ہے، بلکہ تکوین ہی کی ایک مخصوص صورت ہے، تکوین کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وقت اس کو ترزیق کہتے ہیں۔

سوال مقدر: قولہ : صرح بہ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب ترزیق علاحدہ صفت نہیں ہے؛ بلکہ تکوین ہی کی ایک مخصوص صورت ہے؛ تو یہ تکوین میں داخل ہوئی اور فعل و تخلیق کا لفظ جس کے ذریعہ ماتن ؒ نے تکوین کو تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی شامل ہے پھر فعل و تخلیق کے بعد ماتن ؒ نے اس کو کیوں ذکر فرمایا؟

جواب: جواب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ تکوین کے صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہونے میں اختلاف ہے، ماتریدیہ اس کو صفتِ حقیقیہ ازلیہ مانتے ہیں۔ اور ان تمام افعال کو جن کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جاتی ہے۔ جیسے: ترزیق، تصویر، احیاء، اماتت وغیرہ، اسی صفت تکوین کی طرف لوٹاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تکوین اصل ہے اور یہ سب تکوین ہی کی مختلف شکلیں اور متعدد نام ہیں۔

اور امام ابوالحسن اشعری ؒ اور ان کے متبعین تکوین کو صفتِ حقیقیہ نہیں کہتے بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ تکوین اور اسی طرح وہ تمام افعال جن کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جاتی ہے، امورِ اعتباریہ اور صفاتِ فعلیہ ہیں۔

اس کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن ؒ نے فعل اور تخلیق کے بعد ترزیق کی تصریح اس لیے فرمائی؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ترزیق اور اس جیسے وہ تمام افعال جن کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جاتی ہے، جیسے تصویر، تخلیق، احیاء، اور اماتت وغیرہ ان میں سے ہر ایک لوٹنے والا ہے ایک صفتِ حقیقیہ ازلیہ کی طرف جو اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ تکوین ہے، پس تکوین اصل ہے اور یہ سب اسی کی مختلف شکلیں اور قسمیں ہیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ حضرت ابوالحسن اشعری ؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب اضافات (نسبتیں) اور افعال (صفاتِ فعلیہ) ہیں۔

صفات کی اقسام و تعریفات: صفات افعال یا صفاتِ فعلیہ وہ صفات کہلاتی ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالی کو متصف کر سکتے ہیں۔ جیسے احیاء (زندہ کرنا) اس کی ضد اماتت ہے اور اللہ تعالی کو دونوں کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اسی طرح رضا (خوش ہونا) اس کی ضد سخط (ناراض ہونا) ہے۔ اور اللہ تعالی کو ان دونوں کے ساتھ متصف کر سکتے ہیں۔ صفاتِ فعلیہ کو صفاتِ اضافیہ بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ دراصل اللہ تعالی کا مخلوق کے ساتھ ایک قسم کا

تعلق ہے۔

اور صفاتِ حقیقیہ وہ صفات کہلاتی ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالی کو متصف نہیں کر سکتے۔ جیسے: علم، حیات، قدرت، وغیرہ، کیوں کہ ان کی اضداد جہل، موت، اور عجز کے ساتھ اللہ تعالی کو متصف نہیں کیا جا سکتا، صفاتِ حقیقیہ کو صفاتِ ذاتیہ بھی کہتے ہیں۔

(والكلامُ) وهي صفةٌ أزليةٌ عُبّر عنها بالنظم المسمّى بالقرآن المركبِ من الحروف، وذلك لأن كلَّ مَن يامر ويَنهٰى ويُخبِر يَجِدُ فی نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارةِ أو الكتابةِ أو الإشارةِ، وهو غير العلم إذقد يُخبِر الإنسانُ عما لم يَعْلمه، بل يعلَمُ خلافَه، وغيرُ الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يُريده، كمن أمَرَ عَبْدَه قصداً إلى إظهار عِصيانِه وعدمِ امتثالِه أوامِرَه.

ترجمہ: اور کلام ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جس کو تعبیر کیا گیا ہے اس نظم سے جو قرآن سے موسوم ہے، جو مرکب ہے حروف سے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ہر وہ شخص جو حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں کوئی معنی پاتا ہے پھر وہ اس پر رہنمائی کرتا ہے عبارت سے، کتابت سے، یا اشارہ سے، اور وہ علم کے علاوہ ہے اس لیے کہ انسان کبھی ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا؛ بلکہ وہ اس کے خلاف کو جانتا ہے، اور (وہ) ارادہ کے (بھی) علاوہ ہے اس لیے کہ انسان کبھی ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کو وہ نہیں چاہتا ہے، جیسے وہ شخص جو اپنے غلام کو حکم دے، اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کی نیت سے۔

کلام کی تعریف: **قولہ: والکلام**: صفاتِ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے، شارحؒ کلام کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جس کو تعبیر کیا گیا ہے اس نظم سے جو موسوم ہے قرآن کے ساتھ جو مرکب ہے حروف سے" اس میں نظم سے مراد الفاظ ہیں، قرآن شریف کے الفاظ کو ادب کی وجہ سے لفظ کے بجائے نظم سے تعبیر کرتے ہیں؛ کیوں کہ لفظ کے معنی ہیں: منہ سے کوئی چیز پھینکنا۔ اور نظم کے معنی ہیں: موتیوں کو دھاگے میں پرونا۔

شارحؒ اس تعریف کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو کلام اللہ تعالی کی صفت ہے اس سے مراد وہ الفاظ نہیں ہیں جن کی تلاوت کی جاتی ہے (اور) جن کو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جو حروف واصوات سے مرکب ہے، بلکہ اس سے مراد وہ معنی ہیں جن کو نظمِ عربی اور الفاظِ قرآنی کے ذریعہ تعبیر کیا گیا ہے اور جس پر یہ نظم والفاظ دلالت کرنے والے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ایک تو ہے نظمِ قرآنی یعنی وہ الفاظ جو حروف واصوات سے مرکب ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اور ایک ہے اس کا معنی اور مدلول، اول کا نام کلامِ لفظی ہے اور ثانی کا نام کلامِ نفسی، اور اللہ تعالی کی صفت کلام

نفسی ہے جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے ثبوت کی دلیل: **قولہ :وذلك لان كل من يأمر** :جاننا چاہئے کہ معتزلہ کلام نفسی کو ثابت نہیں مانتے، ان کے نزدیک کلام فقط لفظی ہوتا ہے اور وہ حادث ہے اس لیے وہ کلام کو اللہ تعالی کی صفت نہیں مانتے ہیں۔اور اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور اسی کو اللہ تعالی کی صفت قرار دیتے ہیں جیسا کہ کلام کی تعریف سے معلوم ہو چکا، اس لیے شارحؒ یہاں سے کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کررہے ہیں۔دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو امر اور نہی کرتا ہے یا کسی بات کی خبر دیتا ہے اوّلا وہ اپنے نفس (دل) میں کوئی بات پاتا ہے پھر وہ اس کو کبھی عبارت (الفاظ) کے ذریعہ، کبھی لکھ کر اور کبھی اشارہ سے ظاہر کرتا ہے پس اوّلا جو بات نفس میں محسوس ہوتی ہے اسی کا نام کلام نفسی ہے۔

کلام نفسی نہ تو عین علم ہے نہ عین ارادہ: **قولہ :وهو غير العلم:** جو بات دل میں اوّلا محسوس ہوتی ہے جس کو کلام نفسی کا نام دیا گیا ہے بعض لوگ اس کو عین علم اور بعض عین ارادہ کہتے ہیں۔ایسی صورت میں جب تک اس کا علم وارادہ کے علاوہ ہونا ثابت نہ ہو جائے۔اس وقت تک کلام نفسی کا ثبوت نہیں ہوسکتا اس لیے یہاں سے شارحؒ اس کا عین علم اور عین ارادہ نہ ہونا ثابت کررہے ہیں۔

جس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ عین علم نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے جیسا کہ اخبار کاذبہ (جھوٹی خبروں) میں، اسی طرح وہ عین ارادہ بھی نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات آدمی ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا۔جیسے وہ شخص جو اپنے غلام کو کسی بات کا حکم دیتا ہے اس کے نافرمان ہونے اور تعمیل احکام نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے، اس صورت میں کلام یعنی حکم تو پایا گیا لیکن اس کی تعمیل کا ارادہ نہیں پایا گیا، کیوں کہ جب آقا کا مقصد غلام کے نافرمان ہونے کو ظاہر کرنا ہے، تو وہ ہرگز یہ نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے، بلکہ اس کی دلی خواہش یہی ہوگی کہ وہ تعمیل نہ کرے، تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

ويُسمّى هذا كلاما نفسيًا على ماأشار إليه الأَخْطَلُ بقوله: شعر:

إنّ الكلام لفى الفؤادِ وإنما ☆ جُعِل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

وقال عمرؓ: إنّي زَوَّرتُ في نفسي مقالةً، وكثيرا ما تقول لِصاحِبك :إنّ في نفسي كلاما اُرِيد أنْ أذْكره لك.

ترجمہ :اور اس کا کلام نفسی نام رکھا جاتا ہے اس بناء پر جس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے

شعر: بے شک کلام دل میں ہوتا ہے اور بلاشبہ زبان کو دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔

اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: بے شک میں نے تیار کرلیا تھا اپنے دل میں ایک کلام، اور بسا اوقات تم کہتے ہو اپنے ساتھی سے کہ بے شک میرے دل میں ایک بات ہے میں چاہتا ہوں کہ اسکو تم سے ذکر کروں۔

قوله : ويسمى هذا المعنى: اور اس معنی کا (جس کو ہر امر و نہی کرنے والا اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔ اور کبھی الفاظ و عبارت کے ذریعہ، کبھی لکھ کر اور کبھی اشارہ سے ظاہر کرتا ہے) کلام نفسی نام رکھا جاتا ہے۔

شعر سے استدلال: قوله : على ما أشار إليه الأخطل: دل میں جو بات پوشیدہ ہوتی ہے اس کے کلام ہونے پر شارحؒ بلغاء عرب میں کے مشہور شاعر اخطل کے شعر سے استدلال فرمارہے ہیں، شعر میں دل کی مخفی باتوں کو کلام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، نیز یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اصل کلام وہی ہے جو دل میں ہوتا ہے اور زبان سے نکلنے والے الفاظ تو صرف دال ہوتے ہیں اصلی کلام پر۔

حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال: قوله : وقال عمر إني زورت: اس کا پس منظر یہ ہے کہ آنحضورﷺ کے انتقال کی خبر سن کر ایک مجمع تو مسجد نبوی میں جمع تھا جس میں اکثر مہاجرین تھے۔ حضرت ابوبکرؓ بھی اسی مجمع میں تھے۔ اور دوسرا مجمع سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع تھا (مدینہ طیبہ میں حضرت سعد بن عبادہؓ کے مکان سے متصل ایک وسیع چبوترہ تھا اور اس کے اوپر سائبان پڑا ہوا تھا جس میں انصارِ مدینہ مشورہ وغیرہ کے لیے جمع ہوئے تھے اس کو سقیفہ بنو ساعدہ کہا جاتا ہے) اس مجمع میں ایک دو مہاجر کے علاوہ باقی سبھی انصار تھے اور خلیفہ کے انتخاب سے متعلق ان میں گفتگو ہورہی تھی اور قبیلہ خزرج کے سردار حضرت سعد بن عبادہ کو خلیفہ رسول منتخب کیے جانے پر یہ مجمع تقریباً متفق ہو چکا تھا؛ بلکہ بعض تو یہ بھی کہہ چکے تھے کہ اگر مہاجرین نے ہمارے امیر کو تسلیم نہیں کیا تو ہم کہہ دیں گے: لنا امير ،ولكم امير ''ہم نے اپنا امیر منتخب کرلیا، تم اپنا امیر الگ منتخب کرلو۔

جب اس خطرناک صورتحال کی خبر حضرت ابوبکرؓ کو ملی تو وہ حضرت عمرؓ کو اپنے ہمراہ لے کر فوراً سقیفہ بنو ساعدہ کی طرف روانہ ہوگیے، اس وقت حضرت عمرؓ نے یہ سوچ کر کہ وہاں پہنچ کر کہیں تقریر کرنی پڑے گی، اپنے دل میں کچھ باتیں مستحضر کرلی تھیں، اسی کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: إني زورت في نفسي مقالة(۱)

(۱) أخرج البخاري عن ابن عباس في حديث طويل في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنى: ۱۰۰۹/۲ رقم الحديث: ۶۵۷۱، لفظه: "قد زوَّرت مقالة أعجبَتْني أريد أن أقدمها بين يدى أبى بكر". وعن عائشة في كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ۵۱۸/۱ رقم الحديث ۳۵۳۷، ولفظه: "أني قد هَيَّأتُ كلاما قد أعْجَبَني"

اس میں کلام کا محل نفس کو قرار دیا ہے۔ اور نفس میں جو کلام ہوتا ہے اسی کا نام کلام نفسی ہے، لہٰذا اس سے بھی کلام نفسی کا ثبوت ہوتا ہے۔

عرف سے استدلال: **قوله : وكثيرا ما تقول الخ :** اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عرف میں بھی دل کے اندر جو بات ہوتی اس پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

والدليلُ على ثبوتِ صفةِ الكلامِ إجماعُ الأمّة وتواترُ النقل عن الأنبياء عليهم السلام: أنّه تعالى متكلّم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوتِ صفةِ الكلام، فثبت أنّ لِلّٰه تعالى صفاتٍ ثمانيةً هي العلمُ، والقدرةُ، والحيٰوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والإرادةُ، والتكوينُ، والكلامُ

ترجمہ : اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے اس بات کا پے در پے منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تکلم کے محال ہونے کے قطعی ہونے کے ساتھ صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر، پس یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں (اور) وہ علم، اور قدرت، اور حیات اور سمع اور بصر اور تکوین اور کلام ہیں۔

کلام کے صفت ہونے کی دلیل: **قوله :الدليل على ثبوت صفة الكلام:** جب کلامِ نفسی کا وجود اور اس کا عین علم اور عین ارادہ نہ ہونا ثابت ہو گیا تو اب شارحؒ اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام کے ثابت ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماع امت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے پے در پے اس بات کا منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں یعنی انبیاء علیہم السلام سے اللہ تعالیٰ کا آمر وناہی اور مخبر ہونا بہ طریق تواتر منقول ہے۔ اور امت کا اس پر اجماع بھی ہے اور امر و نہی اور خبر یہ سب کلام کی انواع ہیں پس اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا متواتر اور مجمع علیہ ہوا اور جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا مجمع علیہ ہے اور خبر متواتر سے ثابت ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام کو ضرور ثابت ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ صفتِ کلام کے بغیر تکلم کا ثبوت محال ہے، پس یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں: علم، قدرت، حیوٰۃ، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام۔

ولمّا كان في الثلثةِ الأخيرةِ زيادةُ نزاعٍ وخفاءٍ كرّر الإشارةَ إلى إثباتها وقِدَمِها وفصّل الكلامَ ببعض التفصيلِ فقال: (وهو) أي الله تعالى (متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ له) ضرورةَ امتناعِ إثبات المشتق للشيء من غير قيامِ مأخذِ الاشتقاق به، وفي هذا ردٌّ على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفةً له (أزليّةٌ) ضرورةَ امتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاته تعالى .

ترجمہ :- اور جبکہ آخری تین (ارادہ، تکوین، کلام) میں اختلاف اور پوشیدگی زیادہ تھی تو مکرر اشارہ فرمایا ان

کے اثبات اور قدیم ہونے کی طرف۔ اور کلام کو کسی قدر تفصیل سے بیان فرمایا، پس کہا: اور وہ یعنی اللہ تعالی متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو اس کی صفت ہے کسی شی کے لیے اسم مشتق کا اثبات محال ہونے کی وجہ سے، اس کے ساتھ مأخذِ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر، اور اس میں معتزلہ پر رد ہے اس لیے کہ وہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے (اور) وہ اس کی صفت نہیں ہے۔ جو ازلی ہے اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔

ارادہ، تکوین اور کلام کو مکرر بیان کرنے کی وجہ: قولہ: ولما كان في الثلثة الأخيرة: یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتریدیہ جن آٹھ صفات کو اللہ تعالی کے لیے ثابت مانتے ہیں ان کا بیان تو یہاں تک مکمل ہو چکا؛ لیکن چوں کہ ان میں سے آخری تین (ارادہ، تکوین، اور کلام) میں زیادہ نزاع ہے اس لیے آگے ماتنؒ ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرماتے ہیں۔ اور ان میں سے کلام کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

صفت کلام کی تفصیل: قولہ: وهو أي الله تعالى متكلم الخ: اور وہ یعنی اللہ تعالی متکلم ہے ایسے کلام کے ذریعہ جو اس کی صفت ہے، کسی شی کے لیے اسم مشتق کا اثبات محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے، ماخذِ اشتقاق کے اس شی کے ساتھ قائم ہوئے بغیر، یعنی جب اللہ تعالی کو متکلم سب مانتے ہیں تو لامحالہ کلام کو اس کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ لفظ متکلم اسم مشتق ہے۔ اور کسی بھی اسم مشتق کا اثبات کسی شی کے لیے ماخذِ اشتقاق کے اس کے ساتھ قائم ہوئے بغیر محال ہے۔

قولہ: وفي هذا رد الخ: اور اس میں یعنی ماتنؒ کے قول: هو صفة له'' میں معتزلہ کی تردید ہے کیوں کہ وہ کلام کو اللہ تعالی کی صفت اور اللہ تعالی کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو قائم ہے اس کے علاوہ کے ساتھ مثلاً لوح محفوظ کے ساتھ یا لسان جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ یا کسی بھی قاری (پڑھنے والے) کے ساتھ۔

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالی کے متکلم ہونے کے معنی معتزلہ کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ کلام کا موجِد ہے اس کے محل میں، نہ یہ کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور کلام اس کے ساتھ قائم ہے۔

(لَيسَ من جنس الحروفِ والأصواتِ) ضرورةَ أنها أعراضٌ حادثةٌ مشروطٌ حدوثُ بعضِها بانقضاءِ البعض، لأنّ امتناعَ التكلّمِ بالحرف الثاني بدونِ انقضاءِ الحرفِ الأوّلِ بديهي، وفي هذا ردّ على الحنابلة والكرّاميّة القائلينَ بأنّ كلامه عَرَضٌ مِن جنسِ الأصواتِ والحروفِ

ومع ذلك فهو قديمٌ.

ترجمہ :۔ نہیں ہے وہ (یعنی کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ وہ (یعنی حروف واصوات) اعراض ہیں حادث ہیں، ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ؛ اس لیے کہ دوسرے حرف کے تکلم کا محال ہونا پہلے حرف کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے، اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے (اور) اصوات وحروف کی جنس سے ہے۔ اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

اللہ کا کلام حروف اور آواز کی جنس سے نہیں ہے :قولہ :ليس من جنس الحروف والاصوات : یعنی جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے وہ حروف واصوات کی جنس سے نہیں ہے؛ کیوں کہ حروف واصوات حادث ہیں اس لیے کہ ان میں سے بعض کے حدوث (وجود) کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے بعض دوسرے کے پورا اور ختم ہونے کو۔ مثلاً: دوسرے حرف کے وجود کے لیے پہلے حرف کے تکلم کا پورا ہونا شرط ہے اور تیسرے حرف کے وجود کے لیے دوسرے حرف کے تکلم کا پورا ہونا شرط ہے؛ کیوں کہ ایک حرف کا تکلم ختم ہونے سے پہلے دوسرے حرف کا وجود محال ہے پس دوسرا حرف تو اس لیے حادث ہے کہ اس کا وجود پہلے حرف کے بعد ہوا اور پہلے حرف کے تکلم کے وقت وہ معدوم تھا۔ اور پہلا حرف اس لیے حادث ہے کہ جب دوسرے حرف کا تکلم شروع ہوا تو وہ معدوم ہو گیا۔ اور کسی شی کا وجود میں آنے سے پہلے معدوم ہونا یا وجود کے بعد عدم سے آشنا ہونا دونوں حدوث کی علامت ہیں۔

قولہ: وفی هذا رد الخ: اور اس میں یعنی ماتن ؒ کے قول ليس من جنس الحروف والأصوات میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اور حروف واصوات کی جنس سے ہے۔ اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

حنابلہ: یہ امام احمدؒ کے تلامذہ اور متبعین کا لقب ہے، اور کرامیہ محمد بن کرام کے اصحاب وتلامذہ کہلاتے ہیں۔

حنابلہ اور کرامیہ کا مذہب: ۔ شارحؒ کے کلام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ اور کرامیہ دونوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف واصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم ہے، مگر شارحین نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ مذہب صرف حنابلہ کا ہے۔ اور کرامیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف واصوات کی جنس سے تو ہے مگر وہ اس کو قدیم نہیں مانتے، بلکہ حادث کہتے ہیں، اس لیے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے، پس شارحؒ کی اس عبارت میں تسامح ہے، یا ہو سکتا ہے یہ ان میں سے بعض کا خیال ہو۔

(وهو أي الكلام (صفةٌ) أي معنى قائمٌ بالذات (منافيةٌ للسكوت) الذي هو تركُ التكلمِ

مع القدرة عليه (والآفةِ) التى هى عدم مُطاوعَةِ الآلاتِ إمّا بحسبِ الفطرة كما فى الخَرس، أو بحسب ضُعفِها وعدم بلوغِها حَدَّ القوة كما فى الطُفُولِيّة.

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے مخالف ہے جس کے معنی چھوڑنے کے ہیں اس پر قدرت ہونے کے باوجود، اور اس آفت کی ضد ہے جس کے معنی ہیں: آلات کا فرمانبرداری نہ کرنا یا تو پیدائش کے اعتبار سے جیسا کہ گونگا ہونے کی حالت میں ہوتا ہے یا اس کے کمزور ہونے کے اعتبار سے اور اس کے نہ پہنچنے کی وجہ سے قوت کی حد کو جیسا کہ لڑکپن میں ہوتا ہے۔

لغات: المطاوعة: ایک شی کا دوسری شی کے موافق ہونا، ساتھ دینا، ہم نوائی کرنا (غیر ذوی العقول کے لیے یہ اطاعت کے درجے میں ہے) الخَرس: گونگا پن، الطُفولیّة: بچپن (پیدائش سے بلوغ تک کا وقت)

وهو أى الكلام صفة منافية الخ: اوپر ماتن ؒ نے صفت کلام کا مثبت پہلو سے تعارف کرایا تھا اور اب منفی پہلو سے تعارف کرا رہے ہیں، تا کہ اس کی خوب وضاحت ہو جائے؛ کیوں کہ شی اپنی ضد سے بھی پہچانی جاتی ہے **وبضدها تتبيّن الأشياء.**

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلام الٰہی ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے یعنی ان دونوں کی ضد ہے۔ سکوت کہتے ہیں تکلم پر قدرت ہونے کے باوجود تکلم نہ کرنے کو۔ اور آفت سے مراد: آلاتِ تکلم (زبان اور پٹھوں) کا اطاعت نہ کرنا یعنی کام نہ کرنا ہے، خواہ فطری اعتبار سے، جیسے گونگا ہونے کی حالت میں ہوتا ہے، خواہ اس کے کمزور ہونے اور قوت کی حد کو نہ پہنچنے کی وجہ سے، جیسے لڑکپن میں ہوتا ہے۔

فإن قيل: هذا إنما يصدُق على الكلامِ اللفظى دون الكلامِ النفسى، إذِالسكوت والخَرَس إنما يُنافِي التلفُّظ، قلنا: المراد السكوتُ والآفةُ الباطنيّتان بأنْ لايدبِّر فى نفسه التكلُّمَ، أو لا يَقْدِر على ذلك، فكما أنّ الكلام لفظى ونفسى، فكذا ضِدّه أعنى السكوتَ والخَرَس.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لیے کہ خاموش رہنا اور گونگا ہونا بے شک تلفظ (زبان سے تکلم کرنے) کے منافی ہے، ہم کہیں گے مراد سکوتِ باطنی اور آفتِ باطنی ہے بایں طور کہ اپنے دل میں تکلم کو ترتیب نہ دے، یا وہ اس پر قادر نہ ہو، پس جس طرح کلام: لفظی اور نفسی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

قوله: فان قيل هذا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو صفتِ کلام کو سکوت و آفت کی ضد قرار

دینے پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ کا یہ فرمانا کہ کلام ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر؛ کیوں کہ سکوت و آفت کی ضد تکلم اور تلفظ ہے یعنی زبان سے کلام کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ زبان سے جو کلام ہوتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے، نہ کہ نفسی۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفت کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی، پس جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو سکوت و آفت کی ضد قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

قولہ: قلنا المراد الخ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔ اوپر جو معنی سکوت و آفت کے بیان کیے گئے ہیں وہ سکوتِ ظاہری اور آفتِ ظاہری کے ہیں اور سکوتِ باطنی یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے دل میں تدبر ہی نہ کرے یعنی کلام کو ترتیب نہ دے، اور آفتِ باطنی یہ ہے کہ آدمی کوئی بات دل میں سوچنے اور ترتیب دینے پر قادر ہی نہ ہو۔ اور ماتنؒ نے کلام کو جس سکوت و آفت کی ضد قرار دیا ہے اس سے مراد باطنی سکوت اور باطنی آفت ہے۔ اور اس کی ضد کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی؛ لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

(والـلّـهُ تـعالى متكلمٌ بها آمِرٌ وناهٍ ومُخبِرٌ) يعني أنّه صفةٌ وَاحدة تَتَكثّر إلى الأمر والنَّهْيِ والـخَبَرِ بـاختـلاف التـعـلـقاتِ، كالعِلم والقدرةِ وسائرِ الصفات، فإن كلامنها واحدةٌ قديمة، والتـكـثّـرُ والحدوثُ إنما هو في التعلقات والإضافاتِ لِمَا أنّ ذلك أليق بكما لِ التوحيد، ولأنه لادليلَ على تَكثّرِ كلٍّ منها في نفسها .

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ اس صفت کے ذریعہ (ہر قسم کا) تکلم فرمانے والے ہیں (یعنی) حکم دینے والے ہیں، منع کرنے والے ہیں اور خبر دینے والے ہیں، یعنی بے شک وہ صفتِ واحدہ ہے جو امر، نہی اور خبر کی جانب منقسم ہوتی ہے تعلقات کے مختلف ہونے سے، علم اور قدرت اور دیگر تمام صفات کی طرح، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفتِ واحدہ ہے اور قدیم ہے۔ اور اس لیے کہ کوئی دلیل نہیں ہے ان میں سے ہر ایک کے فی نفسہ متعدد ہونے پر۔

تنبیہ: دوسرے نسخوں میں إلى الأمر سے پہلے بالنسبة کا لفظ نہیں ہے اور یہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے اس لیے ترجمہ میں اس لفظ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

کلام صفتِ واحدہ ہے: قولہ: والله تعالى متكلم: جمہور اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام صفتِ واحدہ ہے اور امر، نہی، خبر اور استفہام وغیرہ اسی کی مختلف شکلیں اور مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ اور بعض اشاعرہ کلام کو صفت واحدہ نہیں مانتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ کلام نام ہے اللہ تعالیٰ کی پانچ صفات کا۔ اور وہ امر، نہی، خبر، استفہام اور

نداء ہیں۔ یہاں سے ماتن" اسی کی تردید کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح علم اور قدرت وغیرہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ صفتِ واحدہ ہے اور تعدد و تکثر متعلقات اور نسبتوں کے اعتبار سے ہے، اسی طرح کلام بھی صفت واحدہ (جزئی حقیقی) ہے اور امر و نہی اور خبر وغیرہ کی جانب اس کا منقسم ہونا متعلقات کے اختلاف سے ہے۔ مثلاً: مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے وہ خبر ہے۔ اور مامور بہ کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے وہ امر ہے۔ اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے نہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح ایک آدمی کا مختلف چیزوں (مثلاً تجارت، زراعت اور کتابت وغیرہ) سے تعلق ہونے کی وجہ سے اس کو مختلف ناموں (تاجر، کاشت کار، کاتب وغیرہ) سے پکارا جاتا ہے، اسی طرح کلام جو صفت واحدہ ہے اس کا مختلف چیزوں سے تعلق ہونے کی وجہ سے اس کو مختلف ناموں (امر، نہی، خبر وغیرہ) سے موسوم کیا جاتا ہے، پس کلام میں کثرت حقیقی نہیں؛ بلکہ اضافی اور اعتباری ہے؛ لہٰذا اس کو پانچ کہنا صحیح نہیں ہے۔

کلام کے صفتِ واحدہ ہونے کی دلیل: قولہ :لما ان ذلك اليق الخ: یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے کی دلیل ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب تو یہ تھا کہ صفات کی بالکلیہ نفی کی جاتی مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورۃً ثابت مانا ہے؛ تو اب مناسب یہی ہے کہ صفات کے اثبات میں تقلیل کی جائے اور بقدرِ ضرورت پر اکتفاء کیا جائے۔ اور کلام کو صفتِ واحدہ ماننے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے؛ اس لیے بلا ضرورت اس میں تعدد و تکثر ماننا صحیح نہ ہوگا۔

تصحیح : مطبوعہ نسخوں میں تتكثر کے بعد بالنسبۃ کا اضافہ ہے، مگر مخطوطات میں یہ لفظ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے، اس لیے اس کو حذف کر دیا گیا ہے۔

> **فإن قيلَ: هذه أقسامٌ للكلام لايُعقَلُ وجودُه بدونِها، فيكون متكثّرًا في نفسه، قلنا: ممنوعٌ، بل إنما يصير أحدَ تلك الأقسامِ عند التعلقاتِ، وذلك فيما لا يزالُ، وأمّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصْلًا .**

ترجمہ : پس اگر کہا جائے یہ سب (یعنی امر، نہی اور خبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پس وہ (کلام) فی نفسہ کثرت والا ہوگا۔ ہم کہیں گے (آپ کی یہ بات) قابل تسلیم نہیں، بلکہ وہ ان اقسام میں سے کوئی قسم ہوتا ہے تعلقات کے وقت، اور یہ اس وقت میں ہوتا ہے جو ازل کے بعد ہے۔ اور بہر حال ازل میں، تو کوئی انقسام نہیں تھا بالکل۔

کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر اعتراض: قولہ :فان قيل الخ یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو کلام کو صفت واحدہ ماننے پر وارد کیا گیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہ سب یعنی امر، نہی، خبر وغیرہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی جس طرح کلی کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا مگر افراد

وجزئیات کے ضمن میں اسی طرح کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگران اقسام کے ضمن میں۔ پس جس طرح کلی اپنے افراد کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے متکثر ہوتی ہے، اسی طرح کلام بھی اقسام کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے کثیر اور متعدد ہوگا، لہٰذا اس کو صفت واحدہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب:قولہ :قلنا ممنوع : یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم کو تسلیم نہیں کیوں کہ کلام کی نسبت امر ونہی کی جانب ایسی نہیں ہے۔ جیسی کلی کی نسبت ہوتی ہے جزئیات وافراد کی جانب، تاکہ ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور ناممکن ہو۔ بلکہ کلام کی نسبت ان اقسام کی طرف ایسی ہے جیسی جزئی حقیقی کی نسبت ہوتی ہے اس کے مختلف عوارض کی طرف، یعنی جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ موسوم ہوتا ہے، مثلا: زید جو جزئی حقیقی ہے تجارت کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے تاجر اور کتابت کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے کاتب اور شعر گوئی سے تعلق ہونے کی وجہ سے شاعر کہلاتا ہے۔ اور جس طرح ان عوارض کثیرہ کے ساتھ زید کا تعلق زید میں کثرت اور تعدد کو واجب نہیں کرتا۔ اور نہ ہی زید کا وجود ان عوارض کے ساتھ تعلق ہونے پر موقوف ہے، بلکہ جس طرح ان عوارض کے ساتھ زید کا وجود ممکن ہے، اسی طرح ان عوارض کے بغیر بھی ممکن ہے۔

اسی طرح کلام جو اللہ تعالی کی صفت ہے وہ بھی جزئی حقیقی ہے اور اس کا مختلف چیزوں کے ساتھ تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کے مختلف نام واقسام ہیں، لہٰذا متعلقات کی کثرت خود کلام کے اندر کثرت وتعدد کو واجب نہیں کرے گی اور نہ ہی کلام کا وجود ان اقسام پر موقوف ہوگا؛ چنانچہ ازل میں کلام الٰہی ان اقسام کے بغیر موجود تھا اور یہ نام واقسام جو وجود میں آئے ہیں وہ ازل کے بعد جب اس کے متعلقات وجود میں آئے اور اس کا مختلف چیزوں سے تعلق قائم ہوا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام کی ازل میں کوئی قسم نہیں تھی۔ اور وہ ازل میں ان اقسام کے بغیر موجود تھا۔ اور ان اقسام کا وجود ازل کے بعد ہوا ہے؛ کیوں کہ کلام ان اقسام میں سے کوئی قسم اس وقت بنتا ہے جب مخبر عنہ یا مامور بہ یا منہی عنہ وغیرہ کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ تعلق ازل کے بعد ہوا ہے۔ اور تعلق ونسبت چوں کہ اعتباری چیز ہے؛ لہٰذا تعلقات کی کثرت کلام کے اندر کثرت اور تعدد کو واجب نہیں کرے گی۔ اور نہ ہی کلام کا وجود ان اقسام پر موقوف ہوگا۔

واضح رہے کہ یہ جواب بعض اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے۔ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام الٰہی

ازل میں بھی مذکورہ قسموں اور ناموں کے ساتھ متصف تھا(تفصیل کے لیے دیکھیں صفحہ:۳۴۷)اس کے اعتبار سے اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تعلقات کی کثرت اگر چہ وہ ازلی ہوں نفس کلام میں کثرت کو واجب نہیں کرتی؛ جس طرح معلومات کثیرہ کے ساتھ علم الٰہی کا ازلی تعلق علم میں تکثر کو واجب نہیں کرتا ہے۔

وذهبَ بعضُهم إلى أنّه في الأزلِ خبرٌ، ومرجعُ الكُلِّ إليه، لأن حاصلَ الأمر إخبارٌ عن استحقاق الثواب على الفعل والعقابِ على الترك، والنَّهْيِ على العكس، وحاصلَ الاستخبارِ الخبرُ عن طلب الإعلامِ، وحاصلَ النداءِ الخبرُ عن طلبِ الإجابة. ورُدَّ بأنّا نَعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزامُ البعض للبعض لايُوجِبُ الاتحاد.

ترجمہ :۔اوران میں سے بعض گئے ہیں اس کی طرف کہ وہ (کلام) ازل میں خبر تھا اور ہر ایک کا رجوع اسی کی طرف ہے(یعنی سب کی اصل خبر ہے) اس لیے کہ امر کا حاصل کسی کام کو کرنے پر ثواب کے استحقاق کی اور اس کے چھوڑنے پر عذاب کے استحقاق کی خبر دینا ہے۔اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے،اور استخبار(استفہام) کا حاصل آگاہی کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے،اور ندا کا حاصل جواب دینے کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے۔

اور اس بات کو رد کیا گیا ہے بایں طور کہ ہم ان معانی کے مختلف ہونے کو بدیہی طور پر جانتے ہیں،اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا ایک ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

امام رازیؒ کا مذہب :وذهب بعضهم الخ:بعض لوگ(امام رازیؒ) اس طرف گئے ہیں کہ کلام ازل میں صرف خبر تھا۔اور تمام اقسام کا مرجع یعنی اصل خبر ہی ہے؛اس لیے کہ امر کا حاصل کسی کام کے کرنے پر مستحق ثواب ہونے اور اس کو نہ کرنے پر مستحق عذاب ہونے کی خبر دینا ہے۔اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے یعنی کسی کام کو کرنے پر مستحق عذاب ہونے کی اور نہ کرنے پر مستحق ثواب ہونے کی خبر دینا۔اور استفہام کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے۔اور ندا کا حاصل مخاطب سے جواب دینے کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے۔

فائدہ :یہ رائے امام رازیؒ کی ہے اور سب کی اصل خبر کو قرار دینے سے امام رازیؒ کا مقصد ایک تو ان لوگوں کی تردید ہے جو کلام کو پانچ صفات قرار دیتے ہیں۔دوسرے معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام کو ازلی مانا جائے تو امر،نہی،استفہام وغیرہ کے کوئی معنی نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ یہ سب میں مخاطب کے موجود ہونے کے مقتضی ہیں۔اور ظاہر ہے کہ ازل میں کوئی مخاطب موجود نہیں تھا۔

امام رازیؒ کے قول کی تردید: قولہ :ورُدَّ الخ:یہاں سے شارحؒ امام رازیؒ کے مذہب کی تردید فرما رہے۔ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ امر،نہی اور خبر وغیرہ کے معانی کا باہم متغایر ہونا ہم کو بداہۃً معلوم ہے۔یہی وجہ

ہے کہ ان کے لوازم مختلف ہیں۔ مثلاً: خبر میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے۔ اور امر، نہی میں یہ احتمال نہیں ہوتا؛ لہٰذا ان کو ایک کہنا صحیح نہیں ہے۔

ہاں! ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں باہم تلازم ہے یعنی امر و نہی، استفہام اور ندا کے معنی خبر کے معنی کو مستلزم ہیں؛ لیکن اس سے سب کا ایک ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ دو چیزوں میں تلازم کا ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے: اب اور ابن دونوں میں تلازم ہے، لیکن اس کے باوجود دونوں کو ایک نہیں کہہ سکتے۔

فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمورٍ ومَنهِيٍّ سَفهٌ، وعَبَثٌ، والإخبار في الأزل بطريق المُضِيِّ كِذبٌ مَحْض يَجِبُ تنزيهُ الله تعالى عنه، قلنا: إنْ لم نَجْعَلْ كلامَه في الأزل أمرا، ونهيا، وخبراً فلا إشكالَ، وإنْ جعلنا ه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيلِ المامور به في وقت وجود المامور وصيرورَتِه أهلاً لتحصيله، فيكفِي وجودُ المامور في علم الأمر كما إذا قَدَّر الرجلُ ابناً له فأمَرَه بأن يَفْعَلَ كذا بعد الوجود.

ترجمہ:۔ پس اگر کہا جائے امر اور نہی بغیر مامور و منہی کے (یعنی بغیر مخاطب کے) نادانی اور بے کار ہے، اور ازل میں خبر دینا ماضی کے ذریعے خالص جھوٹ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک قرار دینا واجب ہے۔ ہم کہیں گے: اگر ہم نہ بنائیں اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر، تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اور اگر ہم اس کو بنائیں، تو امر ازل میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے تھا مامور کے موجود ہو جانے کے وقت میں اور اس کے اس کی تحصیل کا اہل ہو جانے کے وقت میں، پس کافی ہے مامور کا موجود ہونا حکم دینے والے کے علم میں، جس طرح جب کوئی آدمی اپنے لیے کسی بیٹے کا تصور کرے پھر اس کو یہ حکم دے کہ وہ فلاں کلام کرے پیدا ہو جانے کے بعد۔

معتزلہ کی طرف سے دو اعتراض: قولہ: فإن قيل الخ: یہاں سے شارحؒ دو اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کے اوپر کلام کو ازلی ماننے کی بنا پر وارد کیے گئے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں کہیں امر ہے کہیں نہی ہے۔ اور امر و نہی کے صحیح ہونے کے لئے مخاطب یعنی مامور و منہی کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور موجود نہیں تھا جس کو امر و نہی کا مخاطب قرار دیا جائے، پس اگر کلام صفتِ ازلیہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر مامور اور بغیر منہی کے آمر و ناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور امر و نہی بغیر مامور و منہی کے عبث اور جہالت ہے۔

اور دوسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں بہ کثرت ماضی کے صیغوں سے خبر دی گئی ہے۔ جیسے: عصى آدمُ ربَّه (طٰہٰ:۱۲۱)، إذ قال يوسفُ لِأبيه (یوسف:۴) وغیرہ۔ اور ماضی کے لفظ کے ذریعہ دی گئی خبر

کے صادق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خبر دینے سے پہلے اس کا وقوع ہو چکا ہو۔ جیسے: جاء زید کے ذریعہ زید کے آنے کی خبر دینا اسی وقت صحیح ہے جب خبر دینے سے پہلے زید آچکا ہو، ورنہ صریح جھوٹ ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا جن کی ان آیتوں میں خبر دی گئی ہے ازل میں وقوع نہیں تھا، بلکہ ازل کے بعد ہوا ہے، پس اگر اللہ تعالی کا کلام ازلی ہو تو وقوع سے پہلے ماضی کے لفظ سے خبر دینا لازم آئے گا؛ حالاں کہ وقوع سے پہلے ماضی کے لفظ سے کسی چیز کی خبر دینا صریح جھوٹ ہے جس سے اللہ پاک کی تنزیہہ ضروری ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب: قوله: قلنا الخ: یہاں سے شارح پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں. جواب کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ اللہ تعالی کا کلام ازل میں امر و نہی اور خبر وغیرہ کے ساتھ متصف تھا یا نہیں؟ اس میں اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبداللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک اللہ کا کلام ازل میں امر و نہی اور خبر وغیرہ کی جانب منقسم نہیں تھا، جیسا کہ شارح نے اس سے پہلے والے اعتراض کے جواب میں فرمایا تھا: ”أما في الأزل فلا انقسام أصلا“۔

اور امام ابوالحسن اشعری اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالی کا کلام ازل میں بھی ان اقسام کے ساتھ متصف تھا۔ شارح اس جگہ ان دونوں مذہبوں کو سامنے رکھ کر جواب دے رہے ہیں، جبکہ اس سے پہلے کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر **فإن قيل: هذه أقسام للكلام** الخ سے وارد کیے گئے اعتراض کے جواب میں صرف پہلے مذہب کو سامنے رکھا تھا۔

اس کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم اللہ کے کلام کو ازل میں امر و نہی کی جانب منقسم نہ مانیں (جیسا کہ بعض کا قول ہے) تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر اس کو ازل میں امر و نہی وغیرہ کی جانب منقسم مانیں (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ مامور و منہی کے بغیر امر و نہی عبث اور جہل ہے، ہم کو تسلیم نہیں؛ کیوں کہ امر و نہی بغیر مخاطب کے عبث اس وقت ہوتا جب امر و نہی سے ازل ہی میں مامور بہ و منہی عنہ کی تحصیل مقصود ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ امر ازل میں مامور (مخاطب) پر مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے تھا مامور (مخاطب) کے وجود میں آجانے اور بلوغ کے ذریعہ مامور بہ کی تحصیل کا اہل ہو جانے کے بعد پس ایسی صورت میں مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ آمر کے علم میں ہونا کافی ہے۔ جیسے: کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے یعنی کسی ذریعہ سے اس کو بیٹا ہونے کا علم ہو جائے اس کے پیدا ہونے سے پہلے ہی، اور وہ اس کو حکم کرے کہ پیدا ہونے کے بعد وہ یہ کام کرے۔

والأخبارُ بالنسبة إلى الأزلِ لا تتصِف بشيء من الأزْمِنة، إذلا ماضِيَ ولا مستقبلَ ولا حالَ

بالنسبة إلى الله تعالى لتنزُّهه عن الزمان، كما أن عِلمه أزلي لايتغير بتغيُّر الأزمان.

ترجمہ :۔اور خبریں ازل کے اعتبار سے زمانوں میں سے کسی کے ساتھ متصف نہیں ہیں؛ اس لیے کہ نہ ماضی ہے، نہ مستقبل اور نہ حال، اللہ تعالی کے اعتبار سے، اس کے زمانہ سے پاک ہونے کی وجہ سے، جس طرح اس کا علم ازلی ہے جو زمانوں کے متغیر ہونے سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب: قولہ :والأخبار بالنسبة الخ: یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالی کا کلام ازل میں ماضی، حال، اور مستقبل کی جانب منقسم نہیں تھا، کیوں کہ ماضی اس کو کہتے ہیں جس میں زمانہ ماضی پایا جائے یعنی جو زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع پر دلالت کرے۔اور حال اس کو کہتے ہیں جو زمانہ موجودہ سے تعلق رکھتا ہو یعنی جو زمانہ موجودہ میں کسی چیز کے وقوع کو بتائے۔اور مستقبل وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی چیز کے وقوع کو بتائے اور ظاہر ہے کہ ازل میں کوئی زمانہ نہیں تھا نہ ماضی، نہ حال، نہ مستقبل، کیوں کہ اللہ تعالی کا وجود زمانہ میں نہیں ہے اس کے زمانہ سے پاک ہونے کی وجہ سے۔پس اللہ کا کلام ازل میں ماضی حال یا مستقبل کے ساتھ متصف نہیں تھا، ان اوصاف کے ساتھ اس کا اتصاف ازل کے بعد ہوا ہے جب زمانہ کا وجود ہوا اور اشیاء کا اس میں وقوع ہوا، کیوں کہ اشیاء میں باہم زمانے کے اعتبار سے تقدم وتأخر ہے، تو اس باہمی تقدم وتأخر کا لحاظ کرتے ہوئے کسی کو ماضی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا کسی کو حال سے اور کسی کو مستقبل سے۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ فرماتے ہیں: حسبِ ارشاد خداوندی، وَأَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شِيءٍ عِلْمًا (الطلاق : ١٢) تمام چیزیں اول سے آخر تک حقیر وعظیم قلیل وکثیر خدا کے سامنے ہیں اور سب کا علم اس کو ایک ساتھ ہے۔اس کے علم میں تقدم وتاخر ہر گز نہیں، مگر آپس میں وہ ایک دوسرے کی بہ نسبت بے شک مقدم اور مؤخر گنی جاتی ہیں۔سو علم خداوندی کے حساب سے تو سب کی سب بمنزلہ شئ واحد موجود ہیں؛ اس لیے وہاں ماضی، حال، استقبال نکالنا بالکل غلط ہوگا؛ البتہ باہمی تقدم وتأخر کی وجہ سے یہ تینوں زمانے بالبداہت جدا جدا نکلیں گے۔سو جناب باری کبھی تو حسبِ موقع وحکمت اپنے معلوم ہونے کے لحاظ سے کلام فرماتے ہے۔اور کبھی ان وقائع کے تقدم وتأخر کا لحاظ ہوتا ہے، پہلی صورت میں تو بہ لحاظ ایک فرق دقیق کے ہمیشہ ماضی کا صیغہ مستعمل ہوتا ہے۔استقبال کا صیغہ مستعمل نہیں ہوسکتا۔اور دوسری صورت میں ماضی کے موقع میں ماضی، اور حال کے موقع میں حال اور استقبال کی جگہ استقبال لایا جاتا ہے، سو جہاں کہیں وقائع آئندہ کو ماضی کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے جیسے :وَنَادٰى اَصْحَابُ الْجَنَّةِ (الأعراف: ٤٤) وغیرہ تو وہاں اس کا لحاظ ہے کہ حق تعالی کو سب متحضر اور پیش نظر ہے۔

اور جہاں امور گذشتہ کو صیغہ استقبال سے بیان فرمایا ہے جیسا کہ اسی آیت میں (وما جعلنا القبلة.....

إِلَّا لِنَعْلَم) یا اس کے سوا، تو وہاں یہ مدنظر ہے کہ یہ نسبت اپنے ماقبل کے مستقبل ہے، علم الہی کے لحاظ سے استقبال نہیں جو اس کے علم میں حدوث کا وہم ہو (فوائد ترجمہ شیخ الہند، البقرہ آیت: ۱۴۳)

قوله: كما أن علمه الخ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے جو مذکورہ جواب پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اللہ کا کلام ازل میں ماضی اور مستقبل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں تھا؛ بلکہ ازل کے بعد متصف ہوا ہے، تو اللہ کے کلام کا متغیر ہونا لازم آئے گا، اور متغیر ہونا ازلی ہونے کے منافی ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا تعلق چوں کہ زمانوں کے ساتھ حادث ہے، اس لیے تعلق کے متغیر او رحادث ہونے سے خود کلام کا متغیر اور حادث ہونا لازم نہیں آئے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالی کا علم ازلی ہے اور زمانے کے تغیر سے وہ متغیر نہیں ہوتا ہے۔

ولمّا صرّح بأزليةِ الكلام حاوَلَ التنبيهَ على أنّ القرآنَ أيضا قد يُطلَقُ على هذا الكلام النفسي القديم، كما يُطلَق على النظم المَتْلُوِّ الحادثِ فقال: (والقرآن كلام الله تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ) وعَقَّبَ القرانَ بكلام الله تعالىٰ لِما ذكره المشايخُ مِن أنّه يقال: القرآن كلام الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، ولا يقال: "القرآن غير مخلوق" لئلا يَسبِقَ إلى الفهم أنّ المؤلَّف من الأصوات والحروف قديمٌ كما ذَهَبَتْ إليه الحنابلةُ جهلا أو عناداً.

ترجمه :۔ اور جب (ماتن ؒ نے) کلام کے ازلی ہونے کی تصریح فرمائی تو ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کرنے کا کہ کبھی قرآن کا لفظ بھی بولا جاتا ہے اس کلام نفسی قدیم پر جس طرح وہ بولا جاتا ہے اس نظم (الفاظ) پر جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو حادث ہے پس کہا: ''اور قرآن اللہ تعالی کا کلام ہے غیر مخلوق ہے''
اور قرآن کے بعد ذکر کیا کلام اللہ کے لفظ کو اس بات کی وجہ سے جو مشائخ ؒ نے ذکر کی ہے کہ کہا جائے القرآن كلام الله غير مخلوق، اور نہ کہا جائے ''القرآن غير مخلوق'' تا کہ ذہن میں یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو اصوات اور حروف سے مرکب ہے قدیم ہے۔ جیسا کہ اس طرف حنابلہ گئے ہیں جہل یا عناد کی وجہ سے۔

قوله : ولما صرّح بأزلية الكلام الخ: اس کا تعلق اگلے متن سے ہے۔ اور شارح ؒ اس کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن ؒ جب یہ بیان کر چکے کہ کلام اللہ تعالی کی صفت ازلیہ ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے تو اس کے بعد یہ چاہا کہ اس بات پر بھی تنبیہ کر دی جائے کہ جس طرح قرآن اس نظم کو کہا جاتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو حادث ہے اسی طرح کلام نفسی قدیم جو اللہ کی صفت ہے اس پر بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے، پس اگلا متن (القرآن كلام الله غير مخلوق) اسی مقصد پر تنبیہ کے لیے ذکر کیا گیا ہے۔

اوراس عبارت سے مذکورہ مقصد پر تنبیہ اس طرح ہوتی ہے کہ ماتن ؒ نے اس عبارت میں قرآن پر غیر مخلوق کا اطلاق کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غیر مخلوق ہونا کلام نفسی کی صفت ہے نہ کہ کلام لفظی کی، پس اس سے معلوم ہوگیا کہ کلام نفسی پر قرآن کا لفظ بھی بولا جاتا ہے۔

قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ زیادہ کرنے کی وجہ: قولہ :وعقّب القرآن بکلام اللہ الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن ؒ نے القرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ کیوں بڑھایا؟ اور القرآن غیر مخلوق کیوں نہیں کہا؟ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن کا اطلاق کیا جائے تو یہ نہ کہا جائے کہ القرآن غیر مخلوق بلکہ یہ کہا جائے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ کلام نفسی جو اصوات وحروف سے مرکب ہے وہ بھی قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ جیسا کہ اس طرف حنابلہ گئے ہیں جہل یا عناد کی وجہ سے، کیوں کہ قرآن کا لفظ اگر چہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے لیکن اس کا زیادہ تر اطلاق کلام لفظی پر ہوتا ہے اور یہی معنی زیادہ مشہور ہیں اس لیے اگر صرف یہ کہا جائے کہ "القرآن غیر مخلوق" تو اس سے عام لوگوں کا ذہن نظم متلو (کلام لفظی) کے قدیم ہونے کی طرف سبقت کرسکتا ہے پس اس ایہام سے بچنے کے لیے مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا: کہ القرآن مخلوق نہ کہا جائے، بلکہ القرآن کے ساتھ کلام اللہ کا لفظ بھی بڑھایا جائے اور یہ کہا جائے کہ: القرآن کلام اللہ غیر مخلوق.

وأقامَ غيرَ المخلوقِ مقامَ غيرِ الحادث تنبيهًا على اتحادهما، وقصداً إلى جَريِ الكلامِ على وَفقِ الحديث حيث قال عليه السلام: "القرآنُ كلام الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، ومَن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقَيْنِ وهو أنّ القرآنَ مخلوقٌ أوْ غيرُ مخلوقٍ، ولهذا تُتَرجَمُ هذه المسألة بمسألةِ خلقِ القرآن.

ترجمہ :۔ اور قائم کیا غیر مخلوق کے لفظ کو غیر حادث کی جگہ ان دونوں کے ایک ہونے پر تنبیہ کرنے کے لیے اور کلام کے جاری ہونے کا ارادہ کرنے کی وجہ سے حدیث کی موافقت پر، اس لیے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا "قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جو یہ کہے کہ وہ مخلوق ہے تو وہ کافر ہے اللہ بزرگ و برتر کی قسم"۔ اور محل اختلاف کی تصریح کرنے کے لیے اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ یا غیر مخلوق ہے، اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان قائم کیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کے لفظ سے۔

قولہ: واقام غیر المخلوق الخ: یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ متکلمین صفات کی بحث

میں مخلوق اور غیر مخلوق کا لفظ ذکر کرنے کے بجائے عام طور پر حادث اور غیر حادث کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو ماتنؒ نے اس کے خلاف کیوں کیا؟ یعنی غیر حادث کہنے کے بجائے غیر مخلوق کیوں کہا؟

جواب یہ ہے کہ ماتنؒ نے ایسا تین وجوہ سے کیا ہے:

پہلی وجہ: اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ یہ دونوں الفاظ ہم معنی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ غیر مخلوق کا لفظ حدیث میں آیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم (او كما قال) پس ماتنؒ نے غیر حادث کی جگہ غیر مخلوق کا لفظ اس لیے اختیار فرمایا تا کہ ان کا کلام حدیث کے موافق ہو جائے۔

فائدہ (۱) بالله العظيم کے شروع میں جو باء ہے وہ قسمیہ بھی ہو سکتی ہے اور صلہ کی بھی، پہلی صورت میں معنی ہوں گے: "پس وہ کافر ہے اللہ بزرگ و برتر کی قسم" اور دوسری صورت میں معنی ہوں گے: "پس وہ اللہ بزرگ و برتر کا منکر ہے"

فائدہ (۲) یہ حدیث محدثین کے نزدیک موضوع ہے كما في النبراس، وموضوعات كبير لعلي القاريؒ (ص: ۵۱)، وقال السخاويؒ: هذا الحديث من جميع طرقه باطل (المقاصد الحسنة: ۳۱۱).

تیسری وجہ: ماتنؒ نے چاہا کہ اس مسئلہ میں دونوں فریق (اہل سنت اور معتزلہ) کے درمیان جو اختلاف ہے اس کے محل کی مشہور الفاظ میں تصریح ہو جائے۔ اور ایسا لفظ جو محل اختلاف کی نشاندہی کرنے ساتھ مشہور بھی ہو یہی ہے: القرآن مخلوق او غير مخلوق، اسی وجہ سے اس مسئلہ کو مسئلة حدوث القرآن کے ساتھ موسوم کرنے کے بجائے مسئلة خلق القرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

وتحقيقُ الخلافِ بيننا وبينهم يرجِع إلى إثباتِ الكلامِ النفسي ونَفْيِه، وإلّا فنحن لانقول بقِدَمِ الألفاظ والحروفِ، وهم لايقول بحدوثِ الكلامِ النفسي، ودليلنا ما مرّ أنه ثبتَ بالإجماع وتواترِ النقل عن الأنبياء عليهم السلام (۱): أنَّه متكلم، ولا معنى له سوى أنّه متصف با لكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعيَّن النفسي القديمُ.

ترجمہ: اور ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کی تحقیق لوٹتی ہے کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب، ورنہ تو ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں، اور وہ لوگ کلام نفسی کے حادث ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

---

(۱) عليهم السلام کا اضافہ بعض مخطوطات میں ہے۔

اور ہماری دلیل وہ ہے جو گذر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے نقلِ متواتر کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ وہ (اللہ تعالی) متکلم ہیں۔ اور اس کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے۔ اور کلام لفظی حادث کا قیام اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ محال ہے پس کلام نفسی قدیم (کا ثبوت) متعین ہوگیا۔

اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت میں ہے: قولہ : و تحقیق الخلاف : یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ بہ ظاہر تو قرآن (کلام اللہ) کے مخلوق ہونے نہ ہونے میں ہے کہ وہ لوگ اس کو مخلوق کہتے ہیں اور ہم غیر مخلوق، لیکن در حقیقت ہمارا اور ان کا اصل اختلاف کلام نفسی کے اثبات ونفی میں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلام کی دو قسمیں ہیں: ایک لفظی جو اصوات وحروف سے مرکب ہے، دوسرا نفسی جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے، جس پر الفاظ یا لکھنا یا اشارہ کرنا دلالت کرتا ہے (رحمۃ اللہ الواسعہ ا:۲۸۳) اور یہی کلام نفسی ہمارے نزدیک اللہ کی صفت ہے اور اسی کو ہم قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں۔

اور معتزلہ کے نزدیک کلام صرف لفظی ہوتا ہے کلام نفسی کو وہ ثابت نہیں مانتے اور کلام لفظی کو قدیم اور غیر مخلوق نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ وہ اصوات وحروف سے مرکب ہوتا ہے اور اصوات وحروف حادث ہیں اس لیے وہ کلام اللہ کو حادث اور مخلوق کہتے ہیں۔

اگر کلام نفسی کے اثبات میں اختلاف نہ ہوتا، بلکہ ہماری طرح وہ بھی کلام نفسی کو ثابت مانتے، یا ان کی طرح ہم بھی اس کی نفی کرتے، تو پھر دونوں فریق میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، بلکہ پہلی صورت میں ہماری طرح وہ بھی کلام کو قدیم کہتے، اور دوسری صورت میں ہم بھی ان کی طرح کلام کو حادث کہتے؛ کیونکہ وہ لوگ کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہم لوگ کلام لفظی کو جو اصوات وحروف سے مرکب ہوتا ہے قدیم نہیں کہتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہم لوگ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور اسی کو قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں، نہ کہ کلام لفظی کو۔ اور معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں اور کلام کو کلام لفظی میں منحصر مانتے ہیں؛ اس لیے وہ اس کو حادث کہتے ہیں پس اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں؟

کلام نفسی کے ثبوت کے دلیل: قولہ دلیلنا مامر الخ: یہاں سے کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں جو پیچھے صفحہ (۳۳۹ اور اصل کتاب کے صفحہ ۵۴) پر گذر چکی ہے کہ اللہ تعالی کا متکلم ہونا انبیاء علیہم السلام سے نقل متواتر اور اجماع سے ثابت ہے، اور متکلم کے اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ صفتِ کلام کے ساتھ متصف ہے اور کلام اس کے ساتھ قائم ہے، اور اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ کلام لفظی کا قیام محال ہے پس متعین ہوگیا کہ جو کلام اللہ تعالی کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے۔

وأمّا استدلالهم بأنّ القرآن متّصف بما هو من صفاتِ المخلوق وسماتِ الحدوث من التاليفِ والتنظيمِ، والإنزالِ، والتنزيلِ، وكونه عربيا مسموعا فصيحا مُعْجِزا إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجةً على الحنابلة لا علينا، لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم.

ترجمه: اور بہر حال ان لوگوں کا استدلال کرنا بایں طور کہ قرآن متصف ہے ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں (جیسے) مؤلف ہونا، اور منظّم ہونا، اور مُـنْـزَل ہونا اور منزّل ہونا اور اس کا عربی ہونا مسموع ہونا، معجز ہونا وغیرہ، تو بے شک یہ قائم ہوگا حجت بن کر حنابلہ پر، نہ کہ ہم پر، اس لیے کہ ہم نظم (الفاظ) کے حادث ہونے کے قائل ہیں اور بے شک گفتگو اس معنی میں ہے جو قدیم ہے۔

معتزلہ کی دلیل: قوله: أما استدلالهم بان القرآن الخ: یہاں سے معتزلہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس سے وہ کلام نفسی کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر استدلال کرتے ہیں، دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ قرآن ایسے اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں جیسے مؤلف ہونا، مُنزَل ہونا، منزَّل ہونا اور اس کا عربی ہونا، مسموع ہونا، فصیح ہونا، معجز ہونا وغیرہ پس قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

قوله: من التاليف والتنظيم الخ: تالیف کے معنی جمع اور ترکیب کے ہیں اور یہاں پر مراد قرآن مجید کا الفاظ وحروف اور آیات وسور سے مرکب ہونا ہے۔ اور تنظیم کے معنی ترتیب کے ہیں۔ اور قرآن شریف کے منظّم ومرتب ہونے سے مراد اس کے کلمات کا اس طور پر ہونا ہے کہ معانی مرتب ہوں اور دلالتیں مقتضائے حال کے مطابق ہوں:

نظم القرآن: تاليف كلماته مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل

(مختصر المعانی ص۸)

فائده: تالیف و تنظیم کے ساتھ قرآن مجید کا اتصاف علماء کرام کے کلام میں واقع ہوا ہے، اور انزال و تنزیل کا ذکر خود قرآن میں ہے "إنا أنزلناه في ليلة القدر" اور "نحن نزلنا الذكر" الآية، بعض نے انزال اور تنزیل میں یہ فرق کیا ہے کہ کسی چیز کو دفعۃً نازل کر دینا انزال ہے، اور تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنا تنزیل ہے، اور قرآن مجید کے حق میں یہ دونوں باتیں صحیح ہیں؛ کیوں کہ اس کا نزول لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک دفعۃً ہوا ہے۔ اور آسمان دنیا سے دنیا میں تھوڑا تھوڑا تئیس (۲۳) سال میں نازل ہوا ہے۔

اور قرآن شریف کے عربی ہونے کا ذکر بھی قرآن میں ہے "إنا انزلناه قرآنا عربيا" (یوسف) اسی طرح مسموع ہونا بھی قرآن میں مذکور ہے "واذا قرئ القرآن فاستمعوا له" (الاعراف ۲۰۴) اور فصیح ومعجز ہونے پر اجماع ہے۔

اور یہ سب مخلوق کی صفات اس لیے ہیں کہ تالیف وتنظیم تو اجزاء کی طرف احتیاج کو مستلزم ہے۔اور احتیاج حدوث کی علامت ہے،اور انزال وتنزیل کے لیے حرکت ضروری ہے اور ہر متحرک حادث ہوتا ہے،اور عربی زبان کے واضع اہل عرب ہیں اس لیے وہ بھی حادث ہے پس جو کلام عربیت کے ساتھ متصف ہوگا وہ بھی حادث ہوگا،اور فصاحت کہتے ہیں کلمات کے کثیر الاستعمال ہونے کے ساتھ ان قواعد کے موافق ہونے کو جو اہل زبان کے کلام سے مستنبط ہیں۔اور ظاہر ہے کہ استعمال حادث ہے،اسی طرح جب عربی زبان حادث ہے تو اس کے قواعد بھی حادث ہوں گے پس ان قواعد کی موافقت بھی حدوث کی علامت ہوگی۔

اور معجزہ ہونے کے لیے علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا ظہور نبی ﷺ کی تحدّی (یعنی مخالفین کو چیلنج کرنے اور مقابلے کی دعوت دینے) کے وقت ہوا ہو،اور تحدّی حادث ہے لہٰذا معجزہ ہونا بھی حادث ہوگا اور حادث قدیم کی صفت ہو نہیں سکتا،لہٰذا اس کا جو موصوف ہوگا وہ بھی لامحالہ حادث اور مخلوق ہوگا۔

دلیل مذکور کا جواب: قولہ :فانما یقوم حجة علی الحنابلة الخ : یہ معتزلہ کی دلیل مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف اگر چہ مخلوق کی صفات ہیں،لیکن ہمارے نزدیک ان اوصاف کے ساتھ کلام لفظی متصف ہوتا ہے؛لہٰذا اس سے کلام لفظی کا حدوث ثابت ہوگا،اور یہ دلیل حنابلہ پر حجت ہوگی جو نظم (یعنی الفاظِ قرآنی) کو بھی قدیم مانتے ہیں،نہ کہ ہم پر؛ کیوں کہ ہم نظم کو حادث کہتے ہیں،ہماری گفتگو اور غیر مخلوق ہونے کا دعویٰ تو کلام نفسی کے بارے میں،اور یہ دلیل اس کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔

والـمـعتزلة لَمّا لم يُمكِنْهم إنكارُ كونِه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجادِ الأصوات والحروفِ في محالّها، او إيجادِ اشكالِ الكتابةِ في اللوح المحفوظ وَإنْ لم يَقرأعلى اختلافِ بينهم، وأنت خبير بان المتحركَ مَن قامتْ به الحركةُ، لا مَنْ أوْ جَدَها، وإلا يصح اتّصافُ الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى، واللّٰهُ تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيرا .

ترجمہ :اور معتزلہ کے لیے جب اللہ تعالی کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا تو وہ گئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالی متکلم ہیں اصوات اور حروف کو ان کے محل میں پیدا کرنے کے معنی میں،یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ کے اندر پیدا کرنے کے معنی میں اگر چہ اللہ پاک نے اس کی قراءت نہ کی ہو،ان کے درمیان اختلاف ہونے کی بنا پر، اور تم باخبر ہو اس بات سے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو،نہ کہ وہ جس نے اس کو وجود بخشا ہو،ورنہ باری تعالی کا ان اعراض کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوتا جو ان کے پیدا کردہ ہیں،حالاں کہ اللہ تعالی اس سے بہت

زیادہ بلند و بالا ہیں۔

معتزلہ کی تاویلات : قولہ :والمعتزلة لما لم يمكنهم الخ: اوپر شارحؒ نے و دلیلنا الخ سے کلام نفسی کے ثبوت پر جو دلیل ذکر فرمائی ہے معتزلہ اس کی جو تاویلات کرتے ہیں یہاں سے شارحؒ اس کو ذکر کر رہے ہیں۔

شارحؒ کے بیان کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ کے لیے جب اللہ تعالی کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا اس وجہ سے کہ اس کا ثبوت نقل متواتر اور اجماع سے ہے؛ تو وہ گئے اس کی تاویل کی جانب بایں طور کہ تکلم کے معنی کلام کو پیدا کرنے کے ہیں، پھر بعض نے تو یہ کہا کہ اللہ تعالی کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اصوات وحروف کو ان کے محل میں (مثلا جبرئیل علیہ السلام یا آنحضورﷺ کی زبانِ مبارک میں یا کوہ طور میں یا اس درخت میں جو کوہ طور پر تھا) پیدا فرمانے والے ہیں، اور بعض نے یہ کہا کہ اللہ تعالی کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کتابت کے نقوش واشکال کو لوحِ محفوظ میں پیدا فرمانے والے ہیں اگر چہ اللہ تعالی نے اس کو پڑھا نہ ہو۔

قولہ :علی اختلاف بینهم : اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر جو معتزلہ کی طرف سے کلام کو پیدا کرنے کے دو مطلب بیان کیے گئے وہ ان میں اختلاف ہونے کی بناء پر ایجاد کے مفہوم میں کہ اس سے مراد: **ايجاد الاصوات والحروف فی محالها** ہے، یا **إيجاد أشكال الكتابة فی اللوح المحفوظ** ہے۔

معتزلہ کی تاویلات کا ابطال: قولہ :وانت خبير بان المتحرك الخ: یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی تاویل مذکور کا ابطال فرمار ہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اسم مشتق کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق قائم ہو، نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو، مثلا: متحرک اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ اس کو جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ لغت کے اعتبار سے اللہ تعالی کو ان تمام اعراض کے متصف کرنا صحیح ہوتا جو اللہ تعالی کے پیدا کردہ ہیں، جیسے: سیاہی، سفیدی وغیرہ، حالاں کہ اللہ تعالی کو اس طرح کے اوصاف سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔

> ومِنْ أقوى شُبَهِ المعتزِلة أنّكم متّفِقون على أنّ القرآن اسم لِمَا نُقِلَ إلينا بين دَفّتَي المصاحِفِ تواتُراً، وهذا يَستلزِم كونَه مكتوباً، في المصاحف مَقْرُوًّا بالألسُنِ، مسموعا بالآذان، وكلُّ ذلك من سِماتِ الحدوث بالضّرورة، فأشار إلى الجواب بقوله ......

ترجمہ :اور معتزلہ کے شبہات (دلائل فاسدہ) میں سے قوی ترین شبہ یہ ہے کہ بے شک تم لوگ (یعنی اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن نام ہے ان باتوں کا جو پے در پے (مسلسل) منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہیں اس حال میں

کہ وہ مصحفوں کے دوگتوں کے درمیان ہیں۔اور یہ مستلزم ہے اس کے مصحفوں میں لکھے ہوئے ہونے (اور) زبانوں سے مقروہونے (اور) کانوں سے مسموع ہونے کو، اوران میں سے ہرایک حدوث کی علامات میں سے ہے بداہۃً، پس ماتن ؒ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے قول سے (جواس کے بعد ہے)

لغات :دفتی :دَفّۃ کا تثنیہ،دَفّتا المصحف :قرآن شریف کی جلد کے دونوں پٹھے(گتے) جوحفاظت کے لیے لگاتے ہیں۔

معتزلہ کاایک قوی ترین شبہ: **قولہ** :ومن اقوی شبہ المعتزلۃ الخ: یہاں سے شارح ؒ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کے ایک قوی ترین شبہ (دلیل) کوذکرکررہے ہیں جس کے جواب کی طرف اگلے متن میں اشارہ ہے

معتزلہ کے اس شبہ کی تقریریہ ہے کہ تم لوگ (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہوکہ قرآن نام ہے ان باتوں کا جو مصحفوں کے دوگتوں اورجلدوں کے درمیان تواتر کے ساتھ منقول ہوکرہم تک پہنچی ہیں،اورظاہر ہے کہ جو باتیں اس طرح ہم تک پہنچی ہیں وہ وہی ہیں جومصحفوں میں لکھی ہوئی ہیں اورجن کوپڑھااورسناجاتا ہے،اورمکتوب،مقروّاو رمسموع ہونایہ سب حدوث کی علامات ہیں۔

(وهو) أي القرآنُ الذي كلام اللهِ تعالى (مكتوبٌ في مصاحِفِنا) أي بأشكالِ الكتابة، وصُوَرِ الحروفِ الدالةِ عليه، (محفوظٌ في قلوبنا) أي بالفاظٍ مُخيَّلَةٍ (مَقروٌ بالسِنَتِنا)بحروفه الملفوظة المسموعةِ (مسموع باذانِنا) بتلك أيضا (غيرَ حالٍّ فيها) أي مع ذلك ليس حالّا في المصاحف ولا في القلوب، ولا في الألسِنةِ، ولا في الآذانِ، بل هو معنى قديمٌ قائمٌ بذاتِ الله تعالى يُلْفَظُ ويُسْمَعُ بالنظم الدالّ عليه، ويُحْفَظُ بالنظم المُخيَّل، ويُكتبُ بنقوشٍ وأشكالٍ موضوعةٍ للحروف الدالّة عليه، كما يقال: "النار جَوهر مُضيءٌ مُحرِقٌ يُذكر باللفظِ ويُكتَب بالقلم"، ولا يلزَمُ منه كونُ حقيقةِ النار صوتاً وحرفاً.

ترجمه :اوروہ یعنی قرآن جواللہ تعالی کا کلام ہے لکھا ہوا ہے ہمارے مصحفوں میں یعنی کتابت کی شکلوں میں اور ان حروف کی صورتوں میں جواس پردلالت کرنے والے ہیں،محفوظ ہے ہمارے دلوں میں یعنی ان الفاظ کے ذریعہ جوخیال میں جمع ہیں، پڑھاجاتا ہے ہماری زبانوں سے اس کے حروف ملفوظہ مسموعہ کے ذریعہ،سناجاتا ہے انہی (حروف ملفوظہ مسموعہ) کے ذریعہ نیز،اس حال میں کہ وہ ان میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے یعنی اس کے باوجود وہ حلول کرنیوالانہیں ہے مصحفوں میں اورنہ دلوں میں اورنہ زبانوں میں اورنہ کانوں میں، بلکہ وہ ایسامعنی قدیم ہے جو

اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کو بولا جاتا ہے اور سنا جاتا ہے اور اس کو لکھا جاتا ہے ان نقوش واشکال کے ذریعہ جو وضع کیے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس پر دال ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایسا جوہر ہے جو روشن (اور) جلانے والا ہوتا ہے، اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے، اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

مذکورہ شبہ کا ماتن ؒ کے طرف سے جواب: قولہ: هو أي القرآن الذي هو كلام الله الخ: ماتنؒ نے اس عبارت میں جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ قرآن کے مکتوب، مقروّ اور مسموع ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن (یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالی کی صفت ہے) وہ بعینہ وہی ہے جو مصحفوں میں لکھا ہوا ہے، جس کو زبان سے پڑھا اور کان سے سنا جاتا ہے، بلکہ کلام نفسی تو ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اور اللہ تعالی کے ساتھ قائم ہے، اور مکتوب مقرو اور مسموع درحقیقت وہ الفاظ ونقوش اور اصوات وحروف ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں، پس مکتوب مقرو اور مسموع ہونا دراصل نقوش والفاظ کے اوصاف ہیں۔ اور قرآن (کلام نفسی) کو جو ان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ مجازاً؛ اس وجہ سے کہ یہ نقوش والفاظ اس پر دلالت کرنے والے ہیں۔

جس طرح آگ کے بارے میں کہا جاتا ہے "**هو جوهر مضئ محرق يذكر باللفظ** الخ وہ ایسا جوہر ہے جو روشن اور جلانے والا ہے اور اس کو زبان سے بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے" مگر اس کے یہ معنی مراد نہیں ہوتے کہ آگ جس کو **جوهر مضئ محرق** کہا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہے جس کو قلم سے لکھا جاتا ہے اور زبان سے بولا جاتا ہے، تاکہ آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم آئے۔

بلکہ ہر آدمی اس کا مطلب یہی سمجھتا ہے کہ آگ کی حقیقت تو اور ہے اس کو زبان سے بولا اور قلم سے لکھا نہیں جاسکتا، البتہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ ونقوش کو بولا اور لکھا جاتا ہے، اسی طرح قرآن جو اللہ تعالی کی صفت ہے وہ بذات خود مقرو ومسموع اور مکتوب نہیں ہے بلکہ اسپر دلالت کرنے والے الفاظ ونقوش مقرو، مسموع او رمکتوب ہوتے ہیں، اور قرآن کو جو مقرو اور مکتوب کہا جاتا ہے وہ مجازاً، لہذا ان اوصاف کے حادث ہونے سے کلام نفسی کا حادث ہونا لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: بعض نے معتزلہ کے مذکورہ شبہہ کا دوسرے طور سے بھی جواب دیا ہے: وہ یہ کہ قرآن مجید کو جہاں ایسے اوصاف سے متصف کیا گیا ہے جو حدوث کی علامات اور مخلوق کی صفات ہیں، وہاں کلام لفظی مراد ہے نہ کہ کلام نفسی، اور کلام لفظی کو ہم بھی حادث کہتے ہیں۔

وتحقيقُه أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارةِ وهي على ما في الأذهانِ وهو على ما في الأعيانِ، فحيثُ يوصف القران بما هو من لوازمِ القديم كمافي قولنا: "القرآن غير مخلوق" فالمراد حقيقتُه الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يُرادُ به الألفاظُ المنطوقةُالمسموعة ،كمافي قولنا: "قرأت نصف القرآن" أوالمخيلة كمافي قولنا: "حفظتُ القرآن" أو يُرادبه الأشكالُ المنقوشةُ كما في قولنا: يحرُم للمُحْدث مَسُّ القران.

ترجمہ: اوراس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے لیے ایک وجود ہے اعیان میں اور ایک وجود ہے ذہنوں میں، اور ایک وجود ہے عبارت میں اور ایک وجود ہے کتابت میں، پس کتابت دلالت کرتی ہے عبارت پر اور وہ دلالت کرتی ہے اس پر جو ذہنوں میں ہے اور وہ (دلالت کرتا ہے) اس پر جو اعیان میں ہے۔

پس جب قرآن کریم کو متصف کیا جاتا ہے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں، جیسا کہ ہمارے قول: '' القرآن غير مخلوق ''میں؛ تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ اور جب ن اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہیں؛ تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوتے ہیں جو بولے جاتے ہیں (اور) سنے جاتے ہیں؛ جیسا کہ ہمارے قول:'' قرأتُ نصف القرآن ''میں، یا وہ الفاظ مراد ہوتے ہیں) جو خیال میں ہوتے ہیں، جیسا کہ ہمارے قول'' حفظت القرآن ''میں، یا اس سے لکھی وئی شکلیں مراد ہوتی ہیں؛ جیسا کہ جب کہ ہمارے قول'' يحرم للمحدث مسُّ القرآن ''میں۔

تن کے جواب کی تحقیق: وتحقيقه أن للشئ وجودافي الأعيان: یہاں سے شارح رحمہ اللہ تن رحمہ اللہ کے جواب کی تحقیق پیش کررہے ہیں کہ شئی کے مختلف وجود ہیں؛ مثلاً: ایک وجود فی الاعیان ہے یعنی جود خارجی اور نفس الأمری (یعنی فی نفسہ وجود) جو کسی کے ماننے اور فرض کرنے پر موقوف نہ ہو، اور ایک وجود فی ذہان ہے۔ اور ایک وجود فی العبارت ہے یعنی وجود لفظی، اور ایک وجود فی الکتابت ہے، اور ہر جگہ ایک ہی وجود ادنہیں ہوتا، بلکہ کہیں کوئی وجود مراد ہوتا ہے اور کہیں کوئی، اور ان مختلف وجودوں میں دال اور مدلول کا علاقہ ہے: ب طور کہ وجود کتابی (یعنی نقوش واشکال) وجود لفظی (الفاظ وعبارت) پر دال ہوتے ہیں، اور وجود لفظی وجود ذہنی

پر دال ہوتا ہے، اور وجودِ ذہنی وجودِ خارجی پر، لہٰذا ایک کو دوسرے کے اوصاف کے ساتھ مجازاً متصف کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح کلام کے بھی مختلف وجود ہیں اور کہیں کوئی وجود مراد ہوتا ہے اور کہیں کوئی، مثلاً جب اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے: ہمارا قول ''القرآن غیر مخلوق'' تو اس وقت وجودِ خارجی مراد ہوتا ہے یعنی اس کی وہ حقیقت جو خارج اور نفس الامر میں موجود ہے، اور جب اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں، تو اس وقت وجودِ لفظی (الفاظِ منطوقہ و مسموعہ) مراد ہوتے ہیں۔ جیسے: ہمارے قول: ''قرأتُ نصف القرآن'' میں، یا الفاظِ مخیلہ یعنی وجودِ ذہنی مراد ہوتا ہے۔ جیسے ہمارے قول ''حفظتُ القرآن'' میں، یا وجودِ کتابی یعنی اشکالِ منقوشہ (لکھی ہوئی صورتیں) مراد ہوتی ہیں، جیسے: ہمارے قول ''یحرم للمحدث مسُّ القرآن'' میں۔

فائدہ: (تحقیق مذکور پر اعتراض) شارح (علامہ تفتازانیؒ) کی اس تحقیق پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ تو ماتنؒ کے جواب کی تحقیق نہیں ہوئی؛ بلکہ یہ تو دوسرا جواب ہے جس کو ہم نے فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے؛ کیوں کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کو جہاں مکتوب، مقروٗ اور مسموع جیسے اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے؛ تو ان مواقع میں قرآن سے مراد اگرچہ کلامِ نفسی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر درحقیقت یہ سب الفاظ و نقوش کے اوصاف ہیں۔ اور کلامِ نفسی کو ان اوصاف کے ساتھ مجازاً متصف کر دیا جاتا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ کلامِ نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں، پس مذکورہ اوصاف کے حادث ہونے سے کلامِ نفسی کا حادث ہونا لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ کلامِ نفسی کا مذکورہ اوصاف کے ساتھ اتصاف مجازاً ہے۔

اور شارح رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ قرآن سے مراد کبھی کلامِ نفسی ہوتا ہے اور کبھی کلامِ لفظی، اگر قرآن کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں تو اس وقت کلامِ نفسی مراد ہوتا ہے، اور جب مخلوق کی صفات کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے تو اس وقت کلامِ لفظی مراد ہوتا ہے، پس مذکورہ اوصاف کے حادث ہونے سے کلامِ لفظی کا حادث ہونا ثابت ہوگا، نہ کہ کلامِ نفسی کا۔ اور کلامِ لفظی کو ہم بھی حادث کہتے ہیں۔

اس تحقیق کی روشنی میں قرآن کا مکتوب، مقرو، اور مسموع ہونے کے ساتھ اتصاف حقیقۃً ہوگا نہ کہ مجازاً، کیوں کہ جب ان مواقع میں قرآن سے مراد کلامِ لفظی ہے تو کلامِ لفظی مذکورہ اوصاف کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتا ہے۔

اور ماتن رحمہ اللہ کے جواب میں قرآن کا مذکورہ اوصاف کے ساتھ اتصاف مجازاً تھا کیوں کہ ان کے نزدیک ان مواقع میں بھی قرآن سے کلامِ نفسی ہی مراد ہے نہ کہ کلامِ لفظی۔

اعتراض مذکور کا جواب: بعض نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ شارح رحمہ اللہ کے قول ''وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ'' کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مواقع میں صرف الفاظ (کلامِ لفظی) مراد ہوتے ہیں، نہ کہ کلامِ نفسی بلکہ، مطلب یہ ہے کہ ان مواقع میں بھی کلامِ نفسی ہی مراد ہوتے ہیں، مگر ان الفاظ کا لحاظ کرتے ہوئے جو کلامِ نفسی پر دال ہیں (النبراس)

وَلَمَّا كَانَ دليلُ الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه أئمّةُ الأصول: بالمكتوبِ في المصاحف المنقولِ بالتواتر، وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالةِ على المعنى، لا لِمُجَرَّد المعنى.

ترجمہ: اور چوں کہ احکامِ شرعیہ کی دلیل لفظ ہے، نہ کہ معنیٰ قدیم، تو ائمۂ اصول نے اس کی تعریف کی ہے: ''المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر'' کے لفظ سے۔ اور اس کو نظم اور معنیٰ دونوں کا نام قرار دیا ہے یعنی نظم کا اس کے دلالت کرنے کی حیثیت سے معنیٰ پر، نہ محض معنیٰ کا۔

ایک سوال اور اس کا جواب: ولما كان دليل احكام الشرعية: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب اور آپ کی تحقیق سے معلوم ہوا کہ مقرو باللسان، اور مکتوب فی المصاحف ہونا دراصل الفاظ اور نقوش کی صفات ہیں اور قرآن الفاظ ونقوش کا نام نہیں ہے؛ بلکہ قرآن نام ہے اس معنیٰ قدیم کا جس پر الفاظ ونقوش دلالت کرتے ہیں؛ تو ایسی صورت میں ائمہ اصول کا قرآن کی یہ تعریف کرنا کہ ''القرآن هو المنزل على الرسول عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه بالتواتر'' کیسے صحیح ہوگا؟ کیوں کہ یہ تعریف تو کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ معنیٰ قدیم پر جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ اصول کا مقصد چوں کہ احکام شرعیہ کی دلیل بیان کرنا اور اسی کی تعریف کرنا ہے۔ اور احکام شرعیہ کی دلیل الفاظ ہیں نہ معنیٰ قدیم، اس لیے انہوں نے قرآن کی یہ تعریف کی ہے۔

وجعلوه اسما للنظم والمعنى: یعنی ائمہ اصول نے قرآن کو نظم اور معنیٰ دونوں کا نام قرار دیا ہے؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام ہے، یا ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے؛ بلکہ اس کا

مطلب یہ ہے کہ قرآن نام ہے اس نظم کا جو معنی پر دلالت کرنے والا ہے۔

تنبیہ: مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو یہ تھا "هو اسمٌ للنظم والمعنی جمیعاً" کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی دونوں کا، لیکن متاخرین اس کا مطلب وہ بیان کرتے ہیں جو اوپر شارح رحمہ اللہ نے بیان فرمایا، اور اس کی وجہ شارح رحمہ اللہ نے تلویح کے اندر یہ بیان فرمائی ہے کہ قرآن کو جن اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جیسے عربی ہونا، منزل ہونا، منقول بالتواتر ہونا، مکتوب فی المصاحف ہونا، اور معجزہ ہونا وغیرہ یہ سب لفظ کی صفات ہیں، نہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کی، لہٰذا مشائخ رحمہم اللہ کی مراد یہ کیسے ہوسکتی ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں میں سے ہر ایک کا یا دونوں کے مجموعے کا نام ہے؟

وأمّا الكلامُ القديمُ الذي هو صفةُ الله تعالیٰ فذهب الأشعريُّ إلى أنه يجوز أن يَسْمَعَهُ، وَمَنَعَهُ الأستاذُ أبو إسحٰق الإسفرائنيُّ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريديُّ، فمعنى قوله تعالىٰ: "حتى يَسْمَعَ كلام الله" ما يدلُّ عليه، كما يقال: "سمعتُ عِلمَ فلانٍ" فموسىٰ عليه السلام سَمِعَ صوتا دالًا على كلام الله تعالىٰ، لكن لمّا كان بلا واسطة الكتاب والمَلَكِ خُصَّ باسم الكليم.

ترجمہ: اور بہرحال کلام نفسی قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو امام اشعری رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ اس کو سننا ممکن ہے۔ اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی رحمہ اللہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مختار مذہب ہے، پس اللہ تعالیٰ کے قول "حتى يسمع كلام الله" (التوبۃ: ۶) کے معنی یہ ہیں کہ (ان الفاظ کو سن لیں) جو اس پر دلالت کرتے ہیں؛ جس طرح کہا جاتا ہے: "میں نے فلاں کا علم سنا"، پس موسیٰ علیہ السلام نے کلام الٰہی پر دلالت کرنے والی آواز سنی، لیکن چوں کہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا (اس لیے) ان کو خاص کیا گیا کلیم کے نام سے۔

کیا کلام نفسی کو سننا ممکن ہے؟ وأما الكلام قديم: یہاں شارح رحمہ اللہ یہ بیان کرر ہے ہیں کہ مسموع ہونا کلام لفظی کے ساتھ خاص ہے یا کلام نفسی بھی مسموع ہوسکتا ہے؟

شارح رحمہ اللہ کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے، امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تو اس طرف گئے ہیں کہ جو کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو بھی سنا جاسکتا ہے، شیخ رحمہ اللہ نے اس کو رویت پر

قیاس کیا ہے کہ جس طرح آخرت میں مسلمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت اور رنگ وغیرہ سے منزہ ہیں، لیکن پھر بھی خرق عادت کے بطور اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی، اسی طرح بطور خرق عادت کے اس کے کلام کو سننا بھی ممکن ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کا کلام صوت اور آواز کے قبیل سے نہیں ہے، اس مذہب کے اعتبار سے مسموع ہونا حادث (مخلوق) کے لوازم میں سے نہیں ہوگا؛ بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔

اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے کلامِ نفسی قدیم کے مسموع ہونے کا انکار کیا ہے، اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مختار مذہب ہے، اس صورت میں مسموع ہونا کلامِ لفظی حادث کی خصوصیات میں سے ہوگا اور آیتِ شریفہ (حتی یسمع کلام اللہ) کے اندر کلامِ نفسی کا سننا مراد نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو کلامِ نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں۔(۱)

جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ان الفاظ کو سنا جو اس کے علم پر دال تھے؛ کیونکہ علم تو ایک کیفیت اور حالت کا نام ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو سننا ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہوگا کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے جو کلام الٰہی پر دال تھے، البتہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلامِ الٰہی پر دلالت کرنے والے الفاظ کو دیگر انبیاء علیہم السلام بھی سنتے تھے اور ہم لوگ بھی سنتے ہیں پھر اس میں موسیٰ علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہے جس کی وجہ سے ان کو کلیم اللہ کا لقب دیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم جو سنتے ہیں وہ بواسطۂ کتاب بندوں کی آواز ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام کا سننا بھی بواسطۂ جبرئیل علیہ السلام ہوتا تھا، اور موسیٰ علیہ السلام کا سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا؛ اس وجہ سے ان کو کلیم اللہ کے لقب کے ساتھ خاص کیا گیا۔

---

(۱) آیت شریفہ "حتی یسمع کلام اللہ" کے اندر کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے خواہ کلامِ نفسی کا سماع جائز ہو یا جائز نہ ہو کیوں کہ یہ آیت مشرکین کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى یَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ (التوبۃ: ٦) اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک تم سے امن طلب کرے اور اصول اسلام کی تحقیق اور رفع شکوک کی غرض سے مسلمانوں کے پاس آنا چاہے تو اس کو اپنی پناہ اور حفاظت میں لے کر اللہ کا کلام سناؤ اور اسلام کے حقائق اور دلائل سے روشناس کراؤ، اس کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائے تو فبہا (بہت خوب)، ورنہ اس کو قتل مت کرو بلکہ کہیں امن کی جگہ اس کو پہونچا دو جہاں وہ مامون و مطمئن ہو جائے اس کے بعد وہ اور دوسرے کفار برابر ہوں گے" (فوائد عثمانی) اور ظاہر ہے کہ کافر و مشرک کو جو کلام سنایا جائے گا وہ لفظی ہی ہوگا، لہٰذا شارح رحمہ اللہ کا اس آیت شریفہ میں کلام لفظی مراد ہونے کو کلام نفسی کے سماع کے ناجائز ہونے پر متفرع کرنا درست نہیں معلوم ہوتا ہے۔

فإن قيل: لو كان كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً في المعنى القديمِ، مجازًا في النظم المؤلَّفِ يصح نفيُه عنه بأنْ يقال: " ليس النظمُ المنزلُ المُعجزُ المُفَصَّلُ إلى السُّوَرِ والآياتِ كلامَ اللهِ تعالىٰ" والإجماعُ على خلافه، وأيضا المُعجزُ المتحدّىٰ به هو كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً مع القطع بأنّ ذلك إنما يُتصوَّرُ في النظم المؤلَّفِ المفصَّل إلى السُّوَرِ، إذْ لا معنىٰ لِمعارضةِ الصفة القديمةِ.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: کہ اگر کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم کے اندر حقیقت ہوتا (اور) نظم مؤلف کے اندر مجاز، تو نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی: بایں طور کہ کہا جاتا کہ وہ نظم جو (آسمان سے) اتارا گیا ہے جو (تمام مخلوق کو اس کا مثل لانے سے) عاجز کردینے والا ہے، جو سورتوں اور آیتوں میں منقسم ہے، کلام اللہ نہیں ہے، حالاں کہ اجماع اس کے خلاف پر ہے۔

اور نیز وہ کلام جو عاجز کردینے والا ہے جس کے ذریعہ (تمام جن وانس) کو چیلنج کیا گیا ہے وہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ یہ بے شک اس نظم ہی میں متصور ہے جو (اصوات وحروف سے) مرکب ہے (اور) جو سورتوں میں منقسم ہے اس لیے کہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

کلام اللہ کو معنی کہنے پر اعتراض: قوله: فان قيل لو كان كلام الله تعالىٰ: پیچھے ماتن اور شارح رحمہ اللہ کے کلام میں یہ بات کئی جگہ گذر چکی ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے۔ اس سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلام اللہ درحقیقت کلامِ نفسی قدیم کا نام ہے۔ اور نظمِ مؤلف پر کلام اللہ کا اطلاق مجازاً ہے۔ نیز بعض مشائخ کے کلام میں اس کی تصریح بھی ہے پس اگر یہ بات صحیح تسلیم کرلی جائے تو اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اسی کو بیان کررہے ہیں۔

اعتراض کی کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلام اللہ کے معنی حقیقی کلامِ نفسی قدیم کے ہیں اور نظم مؤلف مجازی معنی ہیں تو نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی درست ہونی چاہئے یعنی یہ کہنا صحیح ہونا چاہئے کہ نظمِ مؤلف جو منزل من السماء اور معجز ہے اور آیات وسُور میں منقسم ہے وہ کلام اللہ نہیں ہے،، کیوں کہ لفظ کے جو معنی مجازی ہوتے ہیں اس سے لفظ کی نفی درست ہوتی ہے، مثلاً اسد کے مجازی معنی رَجلِ شجاع'' (بہادر آدمی) کے ہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ الـــرجـــل الشجاع ليس باسدِ'' حالاں کہ بالاجماع نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ جو لوگ قرآن مجید کو منزل من السماء نہیں مانتے تھے ان کو جو چیلنج کیا گیا اور معارضہ ومقابلہ کی دعوت دی گئی، بلاشبہ وہ چیلنج اور معارضہ کلام الٰہی میں تھا یعنی کلامِ الٰہی کا مثل پیش کرنے کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ معارضہ کا مطالبہ نظم مؤلف یعنی کلامِ لفظی ہی میں ہوسکتا ہے، نہ کہ کلام نفسی میں کیوں کہ وہ تو اس کو جانتے بھی نہ تھے، نیز کلامِ نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا مثل پیش کرنے سے مخلوق کا عاجز ہونا بالکل بدیہی ہے؛ لہٰذا صفتِ قدیمہ (کلامِ نفسی) سے معارضہ کے کوئی معنی نہیں ہوسکتے، پس اگر نظمِ مؤلف کلام اللہ کے معنی مجازی ہوں تو اعجاز وتحدّی کا حقیقی کلام اللہ کے علاوہ میں ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قوله: المتحدیٰ به : یہ تحدی سے اسم مفعول ہے اور تحدّی کے معنی ہیں چیلنج کرنا یعنی کسی بات میں کسی کو مقابلہ کی دعوت دینا اس کے عاجز ومغلوب ہوجانے کے دعویٰ کے ساتھ۔

قلنا: التحقیقُ أنَّ کلامَ اللّٰہ تعالیٰ اسمٌ مشترکٌ بین الکلام النفسیّ القدیم -ومعنی الإضافةِ: کونُه صفةً له تعالیٰ- وبین اللفظی الحادث المؤلَّف مِنَ السُّوَرِ والاٰیات، ومعنی الإضافة: أنّه مخلوقُ اللّٰه تعالیٰ، لیسَ مِنْ تالیفاتِ المخلوقِینَ، فلایصح النفیُ أصلاً، ولا یکون الإعجازُ والتحدِّی إلا فی کلام اللّٰه تعالیٰ.

ترجمہ: ہم کہیں گے کہ تحقیق یہ ہے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلامِ نفسی قدیم کے درمیان اور اس کی اضافت (اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے) کا مطلب اس کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے، اور کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور اس کی نسبت (اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے) کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے، بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے پس نفی صحیح نہیں ہوگی بالکل، اور اعجاز وتحدّی نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

اعتراضِ مذکور کا جواب: قوله: قلنا التحقیق : جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظم مؤلف کلام اللہ کا معنی مجازی نہیں ہے؛ بلکہ کلام اللہ کا لفظ کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث کے درمیان مشترک ہے اور دونوں اس کے حقیقی معنی ہیں، البتہ دونوں کے کلام اللہ ہونے کا مفہوم الگ الگ ہے: کلام نفسی کی اضافت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے؛ تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اور جب نظمِ مؤلف (کلام

لفظی) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے تو معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ (بلا واسطہ) اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے اور وہ بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے اور نہ اس میں بندوں کا کوئی دخل ہے۔

اور جب کلامِ نفسی اور نظم مؤلف دونوں معنی حقیقی ہیں؛ تو نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح نہ ہوگی اور نہ اعجاز وتحدی کا کلام اللہ کے علاوہ میں ہونا لازم آئے گا۔

ومـا وَقَـعَ فـي عبـارة بعضِ المشائخ مِن أنّه مجازٌ فليس معناه: أنّه غيرُ موضوع للنظم المؤلَّف، بل انّ الكلامَ في التحقيقِ وبالذات اسمٌ للمعنى القائم بالنفس، وتسميةُ اللَّفظ به ووضعُه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى ، فلا نزاعَ لهم في الوَضْعِ والتسميةِ.

ترجمہ: اور جو بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے کہ بے شک وہ مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بے شک وہ وضع نہیں کیا گیا ہے نظم مؤلف کے لیے، بلکہ (مطلب یہ ہے کہ) بے شک لفظ کلام اصالۃً (اصل میں) اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور لفظ (کلامِ لفظی) کو اس (کلام اللہ) سے موسوم کرنا اور اس (یعنی کلام اللہ کے لفظ) کو وضع کرنا لفظ ک لیے بے شک وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر، پس ان کا کوئی اختلاف نہیں ہے وضع کرنے اور نام رکھنے میں۔

نظمِ مؤلف کو مجاز کہنے کی وجہ: **قولہ: وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ**: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ جب کلامِ نفسی کی طرح نظمِ مؤلف بھی معنی حقیقی ہیں تو پھر مشائخ رحمہم اللہ نے نظمِ مؤلف کو مجاز کیوں کہا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظمِ مؤلف کو مجاز کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ کا لفظ اس کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے اور وہ اس کے معنی غیر موضوع لہ ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کا لفظ تو دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے البتہ کلامِ نفسی قدیم کے لیے تو بالذات (یعنی کسی علاقہ کا لحاظ کئے بغیر) وضع کیا گیا ہے اور نظمِ مؤلف کا نام جو کلام اللہ رکھا گیا ہے وہ اس علاقہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ وہ کلام نفسی پر دال ہے۔

پس نظمِ مؤلف کا کلام اللہ نام رکھنے اور کلام اللہ کے لفظ کو اس کے لیے وضع کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہٰذا کلامِ نفسی کی طرح نظمِ مؤلف بھی حقیقی معنی ہوں گے نہ کہ مجازی، کیوں مجازی معنی اس کو کہا جاتا ہے جس کے لیے لفظ کو بالکل وضع نہ کیا گیا ہو، صرف کسی علاقہ کی وجہ سے لفظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہو۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

البتہ اس کو مجاز کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے: وہ یہ کہ جس طرح مجاز کے اندر معنی ثانی اور معنی اول میں کوئی علاقہ ہوتا ہے اور اسی علاقہ کی وجہ سے دوسرے معنی کو مجاز کہا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی نظم مؤلف اور کلام نفسی میں دال اور مدلول ہونے کا علاقہ ہے اور اسی علاقہ کی وجہ سے نظم مؤلف کا نام کلام اللہ رکھا گیا ہے؛ تو اسی مشابہت کی وجہ سے مشائخ رحمہم اللہ نے اس کو مجاز سے تعبیر کردیا ہے، پس مشائخ رحمہم اللہ کے اس کو مجاز کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجاز کے مشابہ ہے علاقہ کا اعتبار کئے جانے میں۔

وذَهَبَ بعضُ المحققينَ إلى أنّ المعنى في قول مشائِخنا: "كلامُ اللّه تعالى معنى قديمٌ" ليس في مقابلة اللفظ حتى يُراد به مدلولُ اللفظ ومفهومُه، بل في مقابلةِ العَيْنِ، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات، ومرادُهم أنّ القرآنَ اسمُ اللفظ والمعنى شاملٌ لهما وهو قديمٌ، لا كما زَعمتِ الحنابلةُ مِنْ قِدَمِ النظم المؤلَّفِ المرتَّبِ الأجزاءِ فإنّه بديهيّ الاستحالةِ للقطعِ بأنه لا يُمكن التلفُّظُ بالسين من بسم اللّه إلا بعد التلفُّظِ بالباء.

ترجمہ: اور بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ بے شک معنی ہمارے مشائخ کے قول "کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم" میں نہیں ہے لفظ کے مقابلے میں؛ تاکہ مراد لیا جائے اس سے لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم، بلکہ عین کے مقابلے میں ہے اور مراد اس سے وہ شی ہے جو بذات خود قائم نہ ہو باقی صفات کی طرح۔

اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا (اور) شامل ہے ان دونوں کو اور وہ قدیم ہے (لیکن) اس طرح نہیں؛ جیسا حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جس کے اجزاء مرتب ہوتے ہیں، اس لیے کہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا قطعی فیصلہ کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر با کے تلفظ کے بعد۔

تنبیہ: اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کے بعد ہے۔

بل المعنى أن اللفظَ القائِم بالنفس ليس مرتَّبَ الأجزاءِ في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتُّبِ الأجزاء وتَقَدُّمِ البَعْضِ على البعض، والترتُّبُ إنما يحصُل في التلفُّظِ والقراءةِ لعدم مساعدةِ الآلة، وهذا معنى قولهم: "المقروُّ قديمٌ والقراءةُ حادثةٌ" وأمّا القائمُ بذاتِ اللّه تعالى فلا ترتُّبَ فيه حتى إنّ مَنْ سَمِعَ كلامَه تعالى سمِعَه غيرَ مرتَّبِ الأجزاءِ لعدم احتياجه إلى الآلةِ.

ترجمہ: بلکہ مطلب یہ ہے کہ بے شک وہ لفظ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس کے اجزاء فی نفسہ مرتب نہیں ہیں اس لفظ کی طرح جو حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہوتا ہے اجزاء میں ترتب اور بعض کے بعض پر مقدم ہوئے بغیر، اور ترتب بے شک حاصل ہوتا ہے تلفظ اور قراءت میں آلہ (زبان اور پٹھوں) کے مددنہ کرنے کی وجہ سے، اور یہی ان کے قول، ''المقرو قدیم والقراءۃ حادثۃ'' کے معنی ہیں۔ اور بہر حال وہ لفظ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں کوئی ترتب نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا، تو اس نے اس کو سنا اس حال میں کہ اس کے اجزاء مرتب نہیں تھے اس کے کسی آلہ کا محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔

صاحب مواقف کا جواب: **ذهب بعض المحققين الخ**: کلام اللہ کو معنی کہنے پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا ایک جواب تو وہ ہے جو ماقبل میں گذرا۔ اس کے علاوہ ایک جواب صاحب مواقف قاضی عضد الدین ایجی رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۶ھ) (۱) نے بھی دیا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس کو ذکر کر کے اس کی تضعیف وتردید کر رہے ہیں۔

صاحب مواقف کا جواب یہ ہے کہ معنی کبھی لفظ کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول ومفہوم مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی عین کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں؛ تو معنی سے مراد وہ شی ہوگی جو بذات خود قائم نہ ہو، پس مشائخ رحمہم اللہ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی کہا گیا ہے تو اس سے مراد لفظ کا مدلول ومفہوم نہیں ہے؛ تا کہ اس سے یہ لازم آئے کہ لفظ یعنی نظم مؤلف حقیقۃ کلام اللہ نہیں ہے، بلکہ وہ عین کے مقابل میں استعمال ہوا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ ایسی صفت ہے جو بذات خود قائم نہیں ہے؛ بلکہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے؛ جیسا کہ دیگر تمام صفات حقیقیہ کا یہی حال ہے کہ وہ سب از قبیل معانی ہیں یعنی وہ بذات خود قائم نہیں ہیں؛ بلکہ وہ اپنے قیام میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔

اور جب معنی سے مراد **مالا يقوم بذاته** ہے تو یہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کو شامل ہے پس قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک قدیم ہے۔

لیکن لفظ کے قدیم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نظم مؤلف جس کے اجزاء وحروف مرتب ہیں وہ بھی قدیم ہے، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے؛ اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں

---

(۱) موصوف آٹھویں صدی کے علم کلام کے ماہر عالم ہیں اور ان کی کتاب المواقف علم کلام کی مشہور کتاب ہے علامہ سید شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) نے اس کی عمدہ شرح لکھی ہے، جو شرح المواقف کے نام سے مشہور اور مطبوع ہے اور علم کلام کی بنیادی کتاب سمجھی جاتی ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ ج ۱ ص ۱۵۱)

ہے مگر با کے تلفظ کے بعد اور میم کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر سین کے تلفظ کے بعد، پس سین اور میم اور اس کے بعد کے حروف کا قدیم ہونا تو اس لیے محال ہے کہ ان کا وجود مؤخر ہے باء کے وجود سے اور باء کا قدیم ہونا اس لیے محال ہے کہ جب سین کا تکلم شروع ہوتا ہے تو باء کا تکلم ختم ہو جاتا ہے۔ اور ختم ہو جانا قدیم ہونے کے منافی ہے۔

بلکہ لفظ کے قدیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ قدیم ہے کیوں کہ وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جس طرح حافظ کے ذہن کے ساتھ جو الفاظ قائم ہوتے ہیں ان کے اجزاء میں ترتیب اور تقدیم وتاخیر نہیں ہوتی، ترتیب اور تقدم وتأخر جو حاصل ہوتا ہے وہ تلفظ اور قراءت کے وقت زبان کے دفعۃً تمام الفاظ کے تلفظ پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ان کے اس قول کا کہ مقروّ اور متلو قدیم ہے اور قرأت وتلاوت حادث ہے۔

پس جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے کلام الٰہی کو سنا؛ تو اس نے اس کو سنا اس حال میں کہ اس کے اجزاء وحروف میں ترتیب (تقدیم وتاخیر) نہیں تھی؛ کیوں کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے زبان سے تکلم کرنے کے وقت اور اللہ تعالیٰ زبان وآلات کے محتاج نہیں ہیں۔

هذا حاصلُ كلامِه، وهو جَيِّدٌ لمن يتعقَّلُ لفظا قائماً بالنفس غيرَ مؤلَّفٍ من الحروف المنطوقةِ، أو المخيَّلةِ المشروطِ وجودُ بعضها بعدم البعض، ولا منَ الأشكالِ المرتَّبةِ الدالّة عليه، ونحن لا نتعقّل مِنْ قيام الكلام بنفس الحافظ إلّا كونَ صُوَرِ الحروفِ مخزونةً مُرْتَسِمَةً في خياله بحيث إذا التفتَ إليها كانت كلاماً مؤلفاً من ألفاظٍ مُتَخَيَّلةٍ، أو نقوشٍ مترتّبةٍ، وإذا تلفظَ كانت كلاما مسموعاً.

ترجمہ: یہ ان کے کلام کا حاصل ہے اور یہ عمدہ بات ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو نفس کے ساتھ قائم ہو، جو مرکب نہ ہو ایسے حروف سے جو زبان سے بولے جاتے ہیں یا خیال میں جمع ہوتے ہیں؛ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہوتا ہے بعض کے عدم کے ساتھ، اور نہ ان مرتب اشکال (نقوش) سے (مرکب ہو) جو لفظ پر دلالت کرنے والے ہوتے ہیں۔

اور ہم نہیں سمجھتے ہیں کلام کے حافظ کے نفس کے ساتھ قائم ہونے سے، مگر حروف کی صورتوں کے جمع ہونے اور مرتسم ہونے کو اس کے خیال میں اس طور پر کہ جب وہ اس کی طرف متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو مرکب ہوگا

الفاظ متخیلہ یا مرتب نقوش سے، اور جب تلفظ کرے گا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

صاحب مواقف کے جواب کی تردید: قولہ: وھو جید لمن یتعقل الخ : یہاں سے شارح رحمہ اللہ صاحب مواقف کے جواب کی تردید کر رہے ہیں؛ جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقف نے جو بات کہی وہ اس اعتبار سے عمدہ بات ہے کہ اس سے بہت سے اشکالات رفع ہو جاتے ہیں؛ لیکن یہ اس کے لیے ہے جو ایسے الفاظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات باری تعالی یا حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہو؛ لیکن وہ ایسے حروف واشکال سے مرکب نہ ہو جس میں ترتیب ہو یعنی بعض کا وجود بعض کے عدم کے ساتھ مشروط ہو، لیکن ہماری عقل سے یہ بات بالاتر ہے؛ کیوں کہ ہم تو کلام کے حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ حروف کی صورتیں اس کے خیال میں مجتمع اور مرتسم ہیں اس طور پر کہ جب وہ ان کی طرف متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو الفاظ متخیلہ یا نقوشِ مرتبہ سے مرکب ہوگا، اور جب اس کا تلفظ کرے گا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

فائدہ: بعض نے شارحؒ کے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اللہ کی ذات کے ساتھ یا حافظ کے ذہن کے ساتھ جو الفاظ قائم ہوتے ہیں ان کے اجزاء میں ترتیب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں بالکل ہی ترتیب نہیں ہوتی؛ کیونکہ بغیر ترتیب کے کلمات کی مخصوص ہیئت اور شکل نہیں بن سکتی۔ اور کوئی کلمہ اپنی مخصوص ہیئت وشکل کے بغیر اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت نہیں کر سکتا، مثلاً علم اور عمل اگر ان دونوں کے حروف میں ترتیب نہ ہو تو دونوں کے معنوں کا فرق کیسے معلوم ہوگا؟ پس ترتیب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی بھی طرح ان میں ترتیب نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں وجود کے اعتبار سے تقدم وتأخر نہیں ہوتا، بلکہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں جس

---

(۱) واجیب بانّ غرضہ لیس نفی الترتب مطلقا بل الترتب الزمانی الذی تقتضی وجود بعض الحروف عدم الآخر، کیف؟ وان الحروف بدون الھیئة والترتب الوضعی لا تکون کلمات ولا الکلمات کلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وإن کان مستحیلا فی حقنا بطریق جری العادة لعدم مساعدة الالات لکنہ لیس کذلک فی حقہ تعالی بل وجودھا مجتمعة من لوازم ذاتہ تعالی (حاشیہ عبدالحکیم علی الخیالی ص: ۹۱)

وفی الروح: لہ تعالیٰ شانہ کلمات غیبیة، وتلك الکلمات أزلیة مترتبة من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی لا فی الزمان إذلا زمان، والتعاقب بین الأشیاء من توابع کونھا زمانیة، ویقربہ من بعض الوجوہ وقوع البصر علی سطور الصفحة المشتملة علی کلمات مرتبة فی الوضع الکتابی دفعة، فھی مع کونھا مترتبة لا تعاقب فی ظھورھا، ثم تلك الکلمات الغیبة المترتبة ترتباً وضعیاً أزلیا یقدر بینھا التعاقب فیما لا یزال، والقرآن کلام اللہ تعالی المنزل بھذا المعنی، فھو کلمات غیبیّة مجردة عن المواد، مترتبة فی علمہ أزلا غیر متعاقبة تحقیقاً بل تقدیراً عند تلاوة الألسنة الکونیة الزمانیة، (روح المعانی: ۱/۲۳)

طرح کاغذ پر لکھے ہوئے کلمات باوجودیکہ مرتب ہوتے ہیں لیکن وہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں، ان پر نگاہ دفعۃً پڑتی ہے اوران کا ظہور ایک ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح باری تعالیٰ سے جس کلام کا ظہور ہوگا وہ دفعۃً ہوگا اس میں تقدم وتأخر نہیں ہوگا، البتہ ہم جب زبان سے اس کا تکلم کرتے ہیں تو اس میں تقدیم وتاخیر ہوتی ہے؛ کیوں کہ زبان ایک ساتھ تکلم کرنے پر قادر نہیں ہے۔

(والتكوينُ) وهو المعنى الذى يُعبَّر عنه بالفعل و الخلق و التخليق و الإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويُفسّر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (صفةٌ لِلّٰه تعالىٰ) لإطباق العقل و النقل على أنّه خالقٌ للعالم مكوِّنٌ له، وامتناعِ إطلاق الاسم المشتقِ على الشيئ من غير أن يكون مأخذُ الاشتقاقِ وصفاله قائما به.

ترجمہ: اور تکوین اور وہ: وہ معنی ہے جس کو تعبیر کیا جاتا ہے فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اوران کے مانند (الفاظ) سے اوراس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو نکالنے سے عدم سے وجود کی طرف، اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل ونقل کے متفق ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اللہ تعالی عالم کا خالق (اور) اس کا مکون ہے اور اسم مشتق کا اطلاق محال ہونے کی وجہ سے کسی شی پر بغیر اس کے کہ ماخذِ اشتقاق اس کے لیے وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو۔

صفتِ تکوین کا بیان قوله التكوين وهو المعنى الخ: صفات ازلیہ میں سے جن تین صفات کو ماتن رحمہ اللہ نے مکرر بیان فرمایا ہے ان میں سے ایک (کلام) کا بیان تو مکمل ہو چکا، اب دوسری صفت تکوین کا بیان شروع ہو رہا ہے۔

واضح رہے کہ تکوین کے صفت حقیقیہ ازلیہ ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے: ماتریدیہ کے نزدیک وہ صفاتِ حقیقیہ ازلیہ میں سے ہے اور اشعریہ اس کو امور اعتباریہ اور صفاتِ اضافیہ میں سے مانتے ہیں۔

تنبیہ: تکوین سے متعلق کچھ ضروری باتیں صفحہ (٣٣٣) پر گذر چکی ہیں ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

قوله: لإطباق العقل و النقل: یہ تکوین کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک طرف عقل ونقل دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کے مکوِّن اور خالق ہیں، دوسری طرف یہ بھی مسلم ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق کسی شی پر بغیر ماخذِ اشتقاق کے قیام اور ثبوت کے محال ہے، لہذا ان دونوں باتوں کے مجموعے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خلق اور تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم اور اس کی صفت ہے۔

(أزليةٌ) بوجوه: الأول أنه يمتنع قيامُ الحوادث بذاته تعالى لِمَا مَرَّ، الثاني أنه وَصَف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقا لَزِمَ الكذبُ أو العدولُ إلى المجاز، واللازم باطل أي الخالقُ فيما يُستقبَلُ أو القادرُ على الخلق من غير تعذُّرِ الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاقُ الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لَجَازَ إطلاقُ كلِّ ما يقدِرُ هو عليه من الأعراضِ عليه.

ترجمہ :ازلی ہیں بچند وجوہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلامِ ازلی میں اپنی ذات کو متصف کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ خالق ہے پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہوتو کذب لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول کرنا۔ اور لازم باطل ہے یعنی (کلامِ الٰہی کا کاذب ہونا، یا اس طرف عدول کرنا کہ) وہ پیدا کرنے والا ہے زمانہ مستقبل میں یا وہ خلق پر قدرت رکھنے والا ہے، حقیقت کے متعذر رہوئے بغیر۔

علاوہ ازیں اگر جائز ہوتا خالق کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں؛ تو جائز ہوتا اللہ تعالیٰ پر ہر اس چیز کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے اعراض میں سے۔

پہلی دلیل: **قوله الأول الخ** :تکوین کے صفتِ ازلیہ ہونے پر پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ازلی نہ ہوتو حادث ہوگی اور حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

دوسری دلیل: **قوله الثاني أنه وصف الخ** :تکوین کے ازلی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے؛ پس اگر وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں؛ تو کلام الٰہی کا کاذب ہونا لازم آئے گا یا پھر مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ خالق کے معنی یہ نہیں ہیں کہ: اللہ تعالی بوقت تکلم یعنی ازل میں خلق کے ساتھ بالفعل متصف تھے؛ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ زمانہ مستقبل میں خلق کے ساتھ متصف ہونے والے ہیں، یا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خلق پر قادر ہیں اور لازم باطل ہے یعنی کلام الٰہی کا کاذب ہونا بھی باطل ہے اور مجاز کی طرف عدول کرنا بھی؛ کیوں کہ مجاز کی طرف اس وقت عدول کیا جاتا ہے جب حقیقت متعذر ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اگر اللہ تعالی پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو؛ تو لغت کے قاعدے کی رو

سے اللہ تعالیٰ پر ان تمام اعراض کا اطلاق جائز ہونا چاہئے جن پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے۔ جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ، حالاں کہ اللہ تعالیٰ پر اسود، ابیض وغیرہ کا اطلاق قادر السواد اور قادر علی البیاض کے معنی میں درست نہیں ہے

الثالث: أنه لو كان حادثا فإمّا بتكوينٍ اٰخر، فيلزم التسلسُلُ وهو محال، ويلزمُ منه استحالةُ تكوينِ العالم مع أنّه مُشاهَد، وإمّا بدونه، فيستغنى الحادثُ عن المحدِثِ والإحداثِ، وفيه تعطيلُ الصانع. الرابع: أنه لو حَدَثَ لَحَدَثَ إمّا في ذاته فيصير محلا للحوادث، أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهُذَيلِ مِنْ أنّ تكوينَ كلِّ جسمٍ قائمٌ به فيكون كلُّ جسم خالِقا ومُكوِّنًا لنفسه ولاخَفاءَ في استحالتِه.

ترجمہ: تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو (اس کا وجود) یا تو دوسری تکوین سے متعلق ہوگا پس تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے لازم آئے گا عالم کے وجود کا محال ہونا، باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے۔ اور یا اس کا حدوث بغیر کسی تکوین کے ہوگا؛ تو حادث مستغنی ہو جائے گا مُحدِث اور احداث سے اور اس میں صانع کو معطل (بیکار) قرار دینا ہے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو؛ تو یا تو حادث ہوگی اللہ تعالیٰ کی ذات میں پس وہ (ذات) حوادث کا محل ہو جائے گی یا (وہ حادث ہوگی) اس کے علاوہ میں جیسا کہ گیا ہے اس کی طرف ابو ہذیل کہ بے شک ہر جسم کی تکوین اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس ہر جسم اپنے نفس کا خالق اور مکوّن ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں ہے۔

تیسری دلیل: **قوله: الثالث انه لو كان حادثا الخ**: تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا حدوث (وجود) کسی دوسری تکوین سے متعلق ہوگا، یا کسی تکوین کے بغیر خود بخود ہوگا؟ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا، کیوں کہ اس صورت میں دوسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے کسی تیسری تکوین کی محتاج ہوگی اور وہ کسی چوتھی تکوین کی محتاج ہوگی۔ وهكذا لا إلى نهايه اور اسی کا نام تسلسل ہے۔ اور تسلسل محال ہے، نیز اس صورت میں عالم کے تکون (وجود) کا محال ہونا بھی لازم آئے گا کیوں کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی صفتِ تکوین سے وابستہ ہے اور جب تکوین بوجہ حادث ہونے کے دوسری تکوین کی محتاج ہوگی اور دوسری تیسری کی اور تیسری چوتھی کی، وهكذا الا الی نہایہ؛ تو عالم کا وجود بے شمار تکوینات کے وجود پر

موقوف ہوگا اور بے شمار تکوینات کا وجود تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، تو عالم کا وجود بھی محال ہوگا؛ کیوں کہ جو چیز کسی محال کے وجود پر موقوف ہوتی ہے وہ بھی محال ہوتی ہے؛ حالاں کہ عالم موجود اور مشاہد ہے۔

اور دوسری صورت میں (یعنی جبکہ تکوین بلا کسی دوسری تکوین کے خود بخود حادث (وجود میں آنے والی) ہو، تو حادث کا محدث اور اس کے ایجاد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ مستلزم ہے صانع کے معطل ہونے اور اس کی طرف احتیاج نہ ہونے کو، کیوں کہ جب کسی ایک حادث کا وجود بغیر کسی صانع اور محدث کے ممکن ہوگا تو اس طرح تمام کائنات اور جمیع مخلوقات کا وجود بھی بغیر صانع کے ممکن ہوگا، پھر صانع کی کیا حاجت باقی رہے گی؟

چوتھی دلیل: قوله: الرابع أنه لو حدث الخ: تکوین کے ازلی ہونے کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذات باری تعالی کے اندر ہوگا اس صورت میں ذات باری تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا وهو محال، یا اس کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل معتزلی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، تو اس صورت میں ہر جسم اپنا خالق ومکون خود ہوگا، اس لیے کہ خالق اور مکوِّن اسی کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو؛ پس جب ہر جسم کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوگی؛ تو لامحالہ وہ خالق اور مکوِّن ہوگا، حالاں کہ ہر جسم کا خالق ومکوِّن ہونا بداہۃً محال اور باطل ہے۔

ومبنى هذه الأدلةِ على انّ التكوينَ صفةٌ حقيقيةٌ كالعلم والقدرة، والمحققونَ من المتكلمينَ على أنه من الإضافات والاعتباراتِ العقلية مِثلُ كونِ الصانع تعالىٰ وتقدّس قبلَ كلِّ شيءٍ، ومعه، وبعده، ومذكورا بألسِنَتِنا، ومعبودا، ومُمِيتاً، ومُحيِياً، ونحوِ ذلك، والحاصلُ في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتةِ والإحياءِ وغيرِ ذلك، ولا دليلَ على كونه صفةً أخرىٰ سوى القدرة والإرادةِ، فإنّ القدرةَ وإنْ كانت نسبتُها إلى وجود المكوَّن وعدمه على السواء، لكنْ مع انضمام الإرادةِ بتخصّصُ احَدُ الجانِبَيْنِ.

ترجمہ: اور ان دلائل کا مدار اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے علم اور قدرت کی طرح، اور متکلمین میں سے محققین اس بات پر ہیں کہ وہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے، جیسا کہ صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شئ سے پہلے ہونا، اور اس کے ساتھ ہونا، اور اس کے بعد ہونا، اور ہماری زبانوں سے ذکر کیا جانا، اور معبود ہونا، اور موت دینے والا ہونا، اور زندہ کرنے والا ہونا، اور اس کے مثل۔

اور ازل میں جو چیز موجود تھی وہ تخلیق اور ترزیق اور اماتت اور احیاء وغیرہ کا مبدأ (علت) ہے اور کوئی دلیل نہیں ہے اس کے دوسری صفت ہونے پر، قدرت اور ارادہ کے علاوہ، اس لیے کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکوّن کے وجود اور عدم کی طرف برابر ہے؛ لیکن ارادہ کے ملنے کے وقت دونوں جانبوں میں سے ایک راجح ہوجاتی ہے۔

اشعریہ کے مذہب کی ترجیح: **قوله ومبنى هذه الأدلة:** ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تکوین کے بارے میں ماتریدیہ واشعریہ کا اختلاف ہے، ماتریدیہ اس کو صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے مانتے ہیں، اور اشعریہ اس کو امور اضافیہ واعتباریہ میں سے قرار دیتے ہیں، شارح رحمہ اللہ کا رجحان اس مسئلہ میں اشعریہ کی طرف ہے اس لیے ماتریدیہ کے دلائل کو بیان کرنے کے بعد اب اشعریہ کے مذہب کا راجح ہونا بیان فرماتے ہیں۔

جس کی وضاحت یہ ہے کہ ماقبل میں تکوین کے صفت ازلیہ ہونے پر جو چار دلیلیں پیش کی گئیں ان کا مدار اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے یعنی یہ سب دلائل اس وقت تام اور درست ہوں گے جب تکوین کو صفتِ حقیقیہ ازلیہ مانا جائے، نہ کہ اس صورت میں جبکہ اس کو امور اضافیہ اعتباریہ میں سے قرار دیا جائے، حالاں کہ محققین متکلمین (اشعریہ) اس بات پر ہیں کہ تکوین اضافتوں (نسبتوں) اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جن کا صرف ذہن میں وجود ہوتا ہے نہ کہ خارج میں، جیسے اللہ تعالیٰ وتقدس کا ہر چیز سے پہلے ہونا، اور اس کے ساتھ ہونا، اور اس کے بعد ہونا، اور مذکور باللسان ہونا، اور معبود ہونا، اور محیی وممیت (زندہ کرنے والا اور مارنے والا) ہونا، وغیرہ یہ سب امور اضافیہ واعتباریہ میں سے ہیں اور ان میں سے بعض یقیناً حادث ہیں لیکن ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، اسی طرح اگر تکوین حادث ہو، تو کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔

اور ازل میں جو شئی موجود تھی وہ صرف تخلیق وترزیق اور احیا، وغیرہ کا مبدأ اور علت تھی اور اس مبدأ اور علت کے قدرت وارادہ کے علاوہ مستقل صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے؛ اس لیے کہ قدرت کی نسبت اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم دونوں سے برابر برابر ہے؛ لیکن جب اس کے ساتھ ارادہ شامل ہوتا ہے تو دونوں جانبوں (وجود اور عدم) میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قدرت اور ارادے کا تعلق جب مکونات کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وقت خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق اور نسبت پیدا ہوجاتی ہے اسی کو تکوین کہا جاتا ہے، پس تکوین خالق ومخلوق کے درمیان ایک نسبت اور تعلق کا نام ہے اور تعلق امر اعتباری ہے؛ لہٰذا تکوین بھی امر اعتباری ہوگی، اور جب تکوین امر اعتباری ہے تو

اور جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ تام نہیں ہوں گے۔

پہلی اور چوتھی دلیل کا ناتمام ہونا: پہلی اور چوتھی دلیل تو اس لیے تام نہیں ہوں گی کہ ان میں جو کہا گیا ہے کہ: "تکوین اگر حادث ہو تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا" یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ تکوین جب امرِ اعتباری ہے تو امرِ اعتباری کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آئے گا؛ جس طرح دیگر اوصاف اعتباریہ (مثلاً معبود للخلق ہونا، مذکور باللسان ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا وغیرہ) کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری دلیل کی ناتمامیت: اور دوسری دلیل اس لیے تام نہ ہوگی کہ خلق اور تکوین جب امرِ اعتباری ہے تو اب خالق کے لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول نہیں کر سکتے، کیوں کہ تکوین کے امرِ اعتباری ہونے کی صورت میں اس کا وجود بغیر مکوّن (مخلوق) کے ممکن نہیں ہے جس طرح ضرب کا وجود بغیر مضروب کے اور اکل کا وجود بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کو ازل میں خلق کے ساتھ متصف مانا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس وقت مخلوق موجود تھی یا موجود نہیں تھی، پہلی صورت میں مخلوق کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے گا، اور دوسری صورت میں خلق کا وجود بغیر مخلوق کے لازم آئے گا، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں اور جب حقیقی معنی متعذر ہو گئے تو اب مجاز کی طرف عدول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں؛ بلکہ ایسی حالت میں مجاز کی طرف عدول کرنا واجب ہو جاتا ہے: **إذ لو كان من الإضافات يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة إذْ لو حُمِل على الحقيقة لزم إمّا قِدَمُ المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المضافين، و كلا هما محال** (حاشیہ علی الخیالی: ۹۳، النبراس: ۱۵۴)

تیسری دلیل کی ناتمامیت: اور تیسری دلیل اس لیے تام نہیں ہو سکتی کہ امرِ اعتباری کسی محدِث کا محتاج نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا تکوین حادث ہو تو وہ امرِ اعتباری ہونے کی وجہ سے دوسری تکوین کی محتاج نہ ہوگی۔

> ولـمّا استدلّ القائلون بحدوثِ التكوين بأنّه لا يُتصوَّر بدون المكوَّن كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديما لزِم قِدَمُ المكوّناتِ و هو محال، أشار إلى الجواب بقوله: (وهو) أى التكوين (تكوينه للعالَمِ ولكل جزءٍ مِنْ أجزائه) لا في الأزل، بل (لِوقت وجوده) على حسبِ عِلمِه و إرادتِه، فالتكوينُ باقٍ أزلاً و أبداً، والمكوَّنُ حادثٌ بحدوث التعلُّق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفاتِ القديمة التي لا يلزمُ من قِدَمها قِدَمُ متعلقاتها لكونِ تعلُّقاتها حادثةً.

ترجمہ: اور جبکہ تکوین کو حادث کہنے والوں نے استدلال کیا ہے بایں طور کہ تکوین کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے بغیر مکوّن کے، جیسے ضرب کا (تصور نہیں کیا جاسکتا ہے) بغیر مضروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہو تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے؛ تو ماتن رحمہ اللہ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے (اس) قول سے: اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء سے متعلق ہے (لیکن یہ تعلق) ازل میں نہیں تھا؛ بلکہ (یہ تعلق ہر شی کے ساتھ) اس کے موجود ہونے کے وقت میں ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ کے موافق، پس تکوین باقی رہنے والی ہے ازل سے ابد تک اور مکوّن حادث ہے، تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جس طرح علم اور قدرت اور ان کے علاوہ صفاتِ قدیمہ کے اندر جن کے قدیم ہونے سے نہیں لازم آتا ہے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا، ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کا استدلال: **ولما استدل القائلون بحدوث التکوین الخ**: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانیؒ) یہ بتارہے ہیں کہ آگے جو متن آرہا ہے یعنی **ھو تکوینہ للعالم** الخ اس سے ماتن رحمہ اللہ کا مقصد تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کے ایک استدلال کے جواب کی طرف اشارہ فرمانا ہے۔ اور وہ استدلال یہ ہے کہ تکوین کی نسبت مکوّن کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی مضروب کے ساتھ، اور ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے ممکن نہیں؛ لہٰذا تکوین کا وجود بھی بغیر مکون کے متصور نہیں ہوسکتا، پس اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ مکونات کا قدیم ہونا محال ہے۔

اشاعرہ کے استدلال کا جواب: **وھو تکوینہ للعالم الخ**: ماتن رحمہ اللہ نے اس عبارت کے ذریعہ جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ متن کی اس عبارت کے دو معنی ہوسکتے ہیں:

پہلے معنی: ”اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے ہر ہر فرد سے متعلق ہے؛ لیکن یہ تعلق ازل میں نہیں ہوا؛ بلکہ ہر شی کے وجود کے وقت میں ہوا جو وقت اللہ تعالیٰ کے علم میں متعین تھا اور جس میں اللہ تعالیٰ نے اس کے وجود کا ارادہ فرمایا“ اس معنی کے اعتبار سے تکوین کا تعلق مکونات کے ساتھ حادث ہوگا اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے مکونات بھی حادث ہوں گے۔

دوسرے معنیٰ: ''اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے ہر ہر جز سے ازل ہی میں متعلق ہوئی (لیکن اسی وقت یعنی ازل ہی میں اس کو موجود کرنے کے لیے نہیں بلکہ) اس کے وجود کے وقت میں یعنی ہر شئی کو اس کے وقت میں موجود کرنے کے لیے جو وقت اس کے لیے اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں متعین تھا اور جس وقت میں اس کے وجود کا اللہ تعالیٰ نے ازل میں ارادہ فرمایا''۔

اس معنیٰ کے اعتبار سے تکوین کا تعلق مکوّنات کے ساتھ قدیم ہوگا؛ لیکن مکوّنات حادث ہوں گے؛ کیوں کہ تکوین کا ازلی تعلق ہر مکوّن کے خاص خاص وقت میں وجود پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ مقید ہے، پس ہر مکوّن کا وجود اس کے مخصوص وقت کے وجود پر موقوف ہوگا، اور مکونات کے وجود کے اوقات حادث ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوں گے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم السیالکوٹی علی الخیالی ص ۹۴)

اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ شارح رحمہ اللہ نے ماتن رحمہ اللہ کی عبارت کو پہلے معنیٰ پر محمول فرمایا ہے اور اسی مفہوم کو سامنے رکھ کر جواب کی تقریر کی ہے۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ تکوین کی نسبت مکونات کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی مضروب کے ساتھ ہے، کیوں کہ ضرب تو ایک اعتباری چیز ہے جس کا وجود بغیر ضارب اور مضروب کے وجود کے متصور نہیں ہوسکتا، برخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقیہ ازلیہ ہے، البتہ اس کا مکونات کے وجود کے ساتھ جو تعلق قائم ہوتا ہے وہ ان کے وجود پذیر ہونے کے اوقات میں جو اوقات ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے علم میں متعین ہیں۔

پس تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکونات حادث ہیں تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔ اور تعلق کا حادث ہونا تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم، قدرت اور دیگر صفات قدیمہ کا حال ہے کہ ان کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی معلومات ومقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، اس وجہ سے کہ ان کے ساتھ علم وقدرت کا تعلق حادث ہے۔

فائدہ: اور دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے جواب کی تقریر اس طرح ہوگی کہ تکوین کا تعلق مکونات کے ساتھ اگرچہ ازلی ہے، لیکن یہ تعلق چونکہ مقیّد ہے ہر مکون کے خاص خاص وقت میں وجود میں آنے کے ساتھ، اور مکونات کے وجود پذیر ہونے کے اوقات حادث ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوں گے۔

وهذا تحقيقُ ما يقال: إنَّ وجودَ العالم إنْ لم يتعلَّقْ بذاتِ اللّٰه تعالىٰ وصفةٍ مِنْ صفاته لَزِمَ تعطيلُ الصانع واستغناءُ الحوادثِ عن الموجد وهو محال، وإنْ تعَلّقَ فإمَّا أنْ يَستلزِمَ ذلك قِدَمَ ما يتعلق وجودُه به، فيلزم قِدَمُ العالَمِ وهو باطل، أوْلا فَلْيكُنِ التكوينُ أيضا قديمًا مع حدوث المكوَّن المتعلق به.

ترجمہ: اور یہ تحقیق ہے اس بات کی جو کہی جاتی ہے کہ بے شک عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تو لازم آئے گا صانع کا معطل (بیکار) ہونا اور حوادث کا موجد سے مستغنی ہونا اور یہ محال ہے۔ اور اگر متعلق ہو تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو جس کا وجود اس کے ساتھ متعلق ہوگا، پس عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، یا (وہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم) نہیں ہوگا پس تکوین کو بھی قدیم ہونا چاہیے اس مکوّن کے حادث ہونے کے ساتھ جس کا وجود اس سے متعلق ہے۔

اشاعرہ کے استدلال کا دوسرا جواب: قولہ: هذا تحقيق ما يقال: اوپر ماتن رحمہ اللہ نے اشعریہ کے جس استدلال کا جواب دیا ہے بعض نے اس استدلال کا دوسرے طور سے بھی جواب دیا ہے وہ یہ کہ عالم کا وجود اگر اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی کسی صفت سے متعلق نہ ہو، تو اس صورت میں صانع کا معطل اور حوادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا، اور یہ دونوں باتیں محال اور باطل ہیں، اس لیے یہ صورت تو باطل ہے، اور اگر عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی کسی صفت سے متعلق ہو تو دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ تعلق ذات اور صفت کے قدیم ہونے کی طرح اس کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کا وجود ذات یا صفت سے متعلق ہوگا، یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا؟ پہلی صورت میں عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور عالم کا قدیم ہونا محال ہے اس لیے یہ صورت بھی باطل ہے، پس دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ذات اور صفت کا قدیم ہونا اس شئی کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا جس کا وجود اس شئی سے متعلق ہو، اور جب ایسا ہے تو چاہیے کہ دیگر صفات کی طرح تکوین بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکوّن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس سے متعلق ہے؛ لہٰذا مکوّن حادث ہوگا۔

دونوں جوابوں کی نوعیت: شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول "هذا تحقيق مايقال:" سے ان دونوں جوابوں کی نوعیت بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کا جواب بعض کے اس جواب کی تحقیق اور خلاصہ ہے، اس لیے کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب میں صرف ان ہی چیزوں سے تعرض ہے جن کو ذکر کرنے کی ضرورت تھی اشعریہ

کے استدلال کا جواب دینے کے لیے (جیسے تکوین کا قدیم ہونا اور مکونات کے ساتھ اس کے تعلقات کا حادث ہونا) اور بعض کے اس جواب میں اُن باتوں سے بھی تعرض ہے جن کو باطل کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ جیسے صانع کا معطل ہونا، اور عالم کا قدیم ہونا، کیوں کہ ان کے بطلان پر تو دونوں فریق (اشعریہ و ماتریدیہ) متفق ہیں۔

نیز ماتنؒ کے جواب کی وضاحت کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے تکوین کے قدیم ہونے کے باوجود مکونات کے حادث ہونے پر اپنے قول "کمافی العلم والقدرة وغیرھما" سے شواہد بھی پیش کیے ہیں اور بعض کے اس جواب میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

وما یقال: من انّ القولَ بِتعلُّقِ وجودِ المكوَّنِ بالتكوين قولٌ بحدوثه، إذِا القديمُ مالا يتعلَّقُ وجودُه بالغير، والحادثُ ما يتعلق به، ففيه نظر؛ لأنّ هذا معنى القديم والحادث بالذات على ماتقول به الفلاسفةُ، وامّا عند المتكلمينَ فا لحادثُ ما لوجوده بدايَةٌ اى يَكونُ مسبوقا بالعدم، والقديمُ بخلافه، ومجردُ تعلُّقِ وجوده بالغير لا يستلزم الحدوثَ بهذا المعنى، لجوازِ انْ يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامِه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قِدَمَه من الممكنات كالهيولیٰ مثلاً.

ترجمہ: اور وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے متعلق ہونے کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونا ہے؛ اس لیے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود دوسرے سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود دوسرے سے متعلق ہو، تو اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم بالذات اور حادث بالذات کے معنی ہیں اس طور پر جس کے فلاسفہ قائل ہیں۔

اور بہر حال متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کے لئے کوئی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے، اور محض اس کے وجود کا دوسرے سے متعلق ہونا بایں معنی حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ دوسرے کا محتاج ہو (اور) اس سے (بالایجاب) صادر ہونے والا ہو (اور) وہ ہمیشہ رہنے والا ہو اس کے ہمیشہ رہنے کے ساتھ؛ جیسا کہ گئے ہیں اس کی طرف فلاسفہ ان ممکنات کے اندر جن کے قدیم ہونے کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے۔ جیسے ہیولیٰ مثال کے طور پر۔

صاحبِ کفایہؒ کا جواب: قولہ: وما یقال من ان القول: اشعریہ کے استدلال کا ایک جواب صاحب کفایہؒ نے

بھی دیا ہے، شارح رحمہ اللہ یہاں سے اس کو ذکر کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں۔

صاحب کفایہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ تکوین کو حادث کہنے والوں کا اپنے استدلال یہ میں کہنا کہ: "اگر تکوین قدیم ہو تو مکوّن کا قدیم ہونا لازم آئے گا" صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ جب وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مکون کا وجود تکوین سے متعلق ہے تو انہوں نے مکوّن کے حادث ہونے کو بھی تسلیم کرلیا، اس لیے کہ قدیم وہ ہوتا ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث اس کو کہتے ہیں جس کا وجود غیر سے متعلق ہو، پس جب مکون کا وجود اللہ تعالیٰ کی تکوین سے متعلق ہوگا تو لامحالہ وہ حادث ہوگا۔

مذکورہ جواب کی تردید: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے؛ کیوں کہ یہ معنی حادث بالذات اور قدیم بالذات کے ہیں، جس کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور بہر حال متکلمین تو ان کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو (یعنی جو مسبوق بالعدم ہو) اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو یعنی جو مسبوق بالعدم نہ ہو، اور محض کسی شئی کے وجود کا غیر (واجب تعالیٰ) سے متعلق ہونا اس معنی کے اعتبار سے اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے، اس بات کے جائز اور ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ شئی اپنے وجود میں تو غیر (واجب تعالیٰ) کی محتاج ہو؛ لیکن اس کا صدور غیر سے (واجب تعالیٰ سے) بالایجاب (یعنی بلا اختیار اور بغیر ارادہ کے) ہوا ہو؛ اس لیے وہ دائمی ہو غیر (یعنی واجب تعالیٰ) کے دائمی ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ فلاسفہ کا یہی مذہب ہے ان ممکنات کے اندر جن کے قدیم ہونے کے وہ مدعی ہیں جیسے ہیولیٰ وغیرہ۔

فائدہ: ہیولیٰ وغیرہ کے بارے میں فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کا محتاج ہے اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے؛ لیکن اس کا صدور واجب تعالیٰ سے بالایجاب (یعنی بلا اختیار اور بغیر ارادہ کے) ہوا ہے؛ اس لیے واجب تعالیٰ کے دائمی اور ازلی ہونے کی طرح وہ بھی دائمی اور ازلی ہے، پس ہیولیٰ وغیرہ کو حادث بالذات (یعنی اس کا وجود غیر سے متعلق) ماننے کے باوجود فلاسفہ اس کو ازلی اور قدیم کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کسی شئی کا محض حادث بالذات ہونا یعنی اس کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا ازلی اور قدیم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

نعم إذا أَثبَتْنَا صدورَ العالمِ عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليلٍ لا يتوقَّفُ على حدوث العالمِ كان القولُ بتعلّقِ وجودِهِ بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه، ومِنْ هٰهنا يقال: إنّ التنصيص على كل جزء مِن أجزاء العالَمِ إشارةٌ إلى الردّ على من زَعَمَ قِدمَ بعض الأجزاءِ كالهيولى، وَإلّا فهم إنما يقولون بِقِدَمِها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدمِ تكوُّنِهِ بالغير.

ترجمہ: ہاں جب ہم ثابت کریں عالم کے صادر ہونے کو صانع سے اس کے اختیار سے، نہ کہ بطور ایجاب کے ایسی دلیل سے جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ کی تکوین سے اس کے وجود کے متعلق ہونے کا قائل ہونا، اس کے حدوث کا قائل ہونا ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کے اجزاء میں سے ہر جز کی تصریح اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جنہوں نے بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ کے قدیم ہونے کا گمان کیا ہے، ورنہ تو بے شک وہ لوگ اس کے قدیم ہونے کے قائل ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں، نہ کہ غیر سے اس کے مکوَّن نہ ہونے کے معنی میں۔

صاحب کفایہ کے جواب کی ایک توجیہ: قوله نعم إذا أثبتنا صدور العالم الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ صاحب کفایہ کے جواب کے صحیح ہونے کی ایک صورت بیان فرمارہے ہیں: وہ یہ کہ اگر ہم یہ ثابت کردیں کہ عالم کا صدور صانع عالم سے بالاختیار ہوا ہے نہ کہ بالایجاب اور یہ اثبات ایسی دلیل سے ہو جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو؛ تو اس صورت میں عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی تکوین سے متعلق ہونے کا قائل ہونا، یہ اس کے حادث ہونے کا قائل ہونا ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں عالم فاعلِ مختار کا معلول ہوگا اور فاعلِ مختار کا معلول بالاتفاق حادث ہوتا ہے۔

تنبیہ: شارح رحمہ اللہ نے جو یہ قید لگائی ہے کہ "بدليل لا يتوقف على حدوث العالم" یعنی عالم کے صانع عالم سے بالاختیار صادر ہونے کو ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، یہ اس لیے تاکہ دور لازم نہ آئے، کیوں کہ جب یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم کا صدور صانع (اللہ تعالیٰ) سے بالاختیار ہوا ہے، تو اس صورت میں عالم کے حدوث کی دلیل صانع کا مختار ہونا ہوگا۔ اور عام طور پر صانع کے مختار ہونے کو عالم کے حدوث سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ: "لو لم يكن الصانع مختار الكان العالم قديما، لكنه ليس بقديم فالصانع مختار" تو اب اگر صانع کے مختار ہونے اور عالم کے اس سے بالاختیار صادر ہونے کو ہم بھی اسی دلیل سے ثابت کریں تو حاصل یہ نکلے گا کہ عالم کے حدوث کی دلیل صانع کا مختار ہونا ہے اور صانع کے مختار ہونے کی دلیل عالم کا حدوث ہے، اور یہ دور ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں عالم کا حدوث موقوف ہوگا صانع کے مختار ہونے پر۔ اور صانع کا مختار ہونا موقوف ہوگا عالم کے حدوث پر، اور اسی کو دور کہا جاتا ہے۔

سابق نظر کی تکمیل **قوله:ومن هٰهنا یقال الخ** :اوپر شارح رحمہ اللہ نے صاحب کفایہ کے جواب میں جونظر پیش کیا تھا یہ اسی کا تتمہ ہے،اور درمیان میں شارح رحمہ اللہ کا قول نعم اذا اثبتنا الخ بطور جملہ معترضہ کے آ گیا تھا اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ متکلمین کے نزدیک حادث اور قدیم کے وہ معنی نہیں ہیں جو صاحب کفایہ نے بیان کیے ہیں؛ بلکہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو،اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو،اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے جو اپنے قول:"وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه" میں عالم کے ہر ہر جز کے تکوین سے متعلق ہونے کی تصریح فرمائی ہے اس میں اشارہ ہے فلاسفہ کی تردید کی طرف جو عالم کے بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ وغیرہ کو قدیم مانتے ہیں۔اوراگر حادث کے وہ معنی مراد ہوں جو صاحبِ کفایہ نے بیان کیے ہیں،تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس عبارت میں فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے،کیوں کہ وہ لوگ ھیولیٰ وغیرہ کو جو قدیم کہتے ہیں تو اس سے ان کا مقصد اس کے مسبوق بالعدم ہونے کی نفی کرنا ہے،نہ کہ اس کے غیر سے مکون ومخلوق ہونے کی،پس وہ لوگ اس معنی کے اعتبار سے جو صاحبِ کفایہ نے بیان کیے ہیں ہیولیٰ کے حادث ہونے کے منکر نہیں ہیں؛لہٰذا ان کی تردید کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

والحاصلُ أنّا لا نسلِّمُ أنّه لا يتصوّر التكوينُ بدونِ المكوَّنِ ،وانّ وِزانَه معه وِزانُ الضرب مع المضروب فإنّ الضرب صفةٌ إضافيةٌ لا يُتصور بدون المضافينِ أعْنى الضارب والمضروبَ، والتكوينُ صفةٌ حقيقيةٌ هى مبدأ الإضافةِ التى هى اخراجُ المعدومِ من العدمِ إلى الوجود، لا عَينُها، حتى لو كانت عينَها على ما وقع فى عبارة المشائخ لكان القول بتحقُّقه بدون المكوَّن مكابرةً، وإنكاراً للضرورى.

لغات :وِزَان: ہم وزن اور برابر ہونا،ایک دوسرے کے مقابل ہونا،یہاں پر مراد تقابل اور نسبت ہے۔مُکابرۃ: جان بوجھ کر محض تکبر کی وجہ سے کسی حق بات کا انکار کرنا۔

ترجمہ :اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ تکوین کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے مکوَّن کے وجود کے بغیر اور بے شک تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ضرب کی نسبت جیسی ہے مضروب کے ساتھ،اس لیے کہ ضرب صفت اضافیہ ہے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے دو مضافوں کے بغیر، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو۔اور تکوین صفتِ حقیقیہ ہے جو اس ضافت کا مبدأ (علت) ہے جو معدوم کو نکالنا ہے عدم سے وجود کی جانب ، عین

اضافت نہیں ہے؛ یہاں تک کہ اگر وہ عین اضافت ہو اس کے مطابق جو مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے تو اس کے تحقق کا قائل ہونا، مکون کے بغیر مکابرہ اور ضروری کا انکار کرنا ہوگا۔

ماتنؒ کے جواب کا خلاصہ قولہ: والحاصل أنا لا نسلم الخ: ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول ''وهو تكوينه للعالم'' سے جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا تھا اب شارح رحمہ اللہ اس کا حاصل وخلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ تکوین کا وجود بغیر مکوَّن کے متصور نہیں ہو سکتا۔ اور تکوین کی نسبت مکوّن کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی نسبت مضروب کے ساتھ، اس لیے کہ ضرب ایک اضافی صفت ہے جس کا وجود بغیر دو مضاف یعنی ضارب اور مضارب کے متصور نہیں ہو سکتا۔ اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو معنی اضافی یعنی إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود کا مبدأ اور علت ہے یعنی اس کے ذریعہ معدوم کا اخراج وایجاد ہوتا ہے، عین اضافت یعنی نفسِ اخراج وایجاد کا نام تکوین نہیں ہے۔

ہاں! اگر ہم تکوین کو عین اضافت اور نفس اخراج وایجاد کا نام قرار دیں؛ جیسا کہ مشائخ کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ تکوین کو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ابداع جیسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تفسیر إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود سے کرتے ہیں، تو اس صورت میں بلاشبہ مکون کے بغیر تکوین کے وجود کا قائل ہونا، جان بوجھ کر حق بات کی مخالفت اور بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوگا، کیوں کہ اخراج وایجاد تو مُخرِج اور مُخرَج کے درمیان ایک نسبت اور تعلق کا نام ہے جس کا وجود ان دونوں کے تحقق کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

> **فلا يندفع بما يقال:** مِنْ أنَّ الضرب عرضٌ مستحيلُ البقاء فلا بدَّ لتعلّقِهٖ بالمفعول ووصول الألَمِ إليه مِنْ وجود المفعول معه، إذ لو تأخَّرَ لا نعدمَ هو، بخلاف فعل البارى تعالى فإنه أزلي، واجِبُ الدوام يبقَى إلى وقت وجود المفعولِ.

ترجمہ: پس وہ (یعنی اشاعرہ کا استدلال) دفع نہیں ہوگا اس سے جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے جس کی بقا محال ہے پس مفعول کے ساتھ اس کا تعلق ہونے اور اس کو تکلیف پہنچنے کے لیے ضرب کے ساتھ مفعول (مضروب) کا وجود ضروری ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ (یعنی مفعول ضرب سے) مؤخر ہوگا؛ تو ضرب معدوم ہو جائے گا، برخلاف اللہ تعالیٰ کے فعل کے، اس لیے کہ وہ ازلی ہے جس کا ہمیشہ رہنا ضروری ہے، وہ باقی رہ سکتا ہے مفعول کے موجود ہونے تک۔

قوله فلا يندفع بما يقال الخ :- یہ عبارت "حتی لو كانت عين الإضافة... لكان القول بتحققه بدون المكوّن مكابرة وإنكاراً للضروری" پر تفریع ہے، اور اس کے ذریعے شارح رحمہ اللہ بعض کے قول کا ابطال کرنا چاہتے ہیں۔ بعض (صاحب عمدہ) نے مشائخ رحمہم اللہ کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے اور تکوین کو عین اضافت اور نفس اخراج کا نام قرار دیا ہے اور تکوین کو جو لوگ حادث کہتے ہیں یعنی اشعریہ ان کے استدلال کا جواب اس طرح دیا ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے؛ لہٰذا تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ ضرب عرض ہے جس کی بقا محال ہے لہذا مفعول کے ساتھ اس کا تعلق ہونے کے لیے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے، ورنہ وہ باقی نہیں رہ سکتا، برخلاف تکوین کے جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ چوں کہ ازلی اور واجب الدوام ہے؛ لہٰذا وہ مفعول کے وجود میں آنے تک باقی رہ سکتا ہے! اس لیے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: اس جواب سے اشعریہ کا استدلال دفع نہ ہوگا، کیوں کہ جب یہ معلوم ہو چکا کہ تکوین اگر عینِ اضافت اور نفسِ اخراج کا نام ہو؛ تو بلاشبہ مکوّن کے بغیر تکوین کے وجود کا قائل ہونا مکابرہ اور بدیہی چیز کا انکار ہوگا، تو ایسی صورت میں بعض کا تکوین کو عین اضافت قرار دے کر تکوین اور ضرب میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

> وهو غيرُ المكوّنِ عندنا لأن الفعل يُغايِر المفعولَ بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفسَ المكوَّن لزِم أنْ يكون المكوَّنُ مكوَّنا مخلوقا بنفسه، ضرورةَ أنّه مكوّنٌ بالتكوينِ الذى هو عينُه، فيكون قديما مستغنيا عن الصانع، وهو محال، وأنْ لا يكونَ للخالقِ تعلقٌ بالعالمِ سوىٰ أنّه أقدمُ منه، قادر عليه من غير صُنعٍ وتأثيرٍ فيه، ضرورةَ تَكوُّنِه بنفسه، وهذا لا يوجِب كونَه خالقا والعالَمَ مخلوقاً، فلا يصح القول بأنه خالقٌ للعالم وصانِعُه، هذا خُلفٌ.

ترجمہ: اور وہ (یعنی تکوین) مکوّن کے علاوہ ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے علاوہ ہوتا ہے بداہۃً جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اُکل ماکول کے ساتھ۔ اور اس لیے کہ اگر وہ عین مکوّن ہو تو مکوّن کا بذات خود مکوّن اور مخلوق ہونا لازم آئے گا، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ مکون ہوگا اس تکوین سے جو عین مکوّن ہے، پس وہ (مکون) قدیم ہوگا اور صانع سے مستغنی ہوگا، اور یہ محال ہے، اور (لازم آئے گی) یہ بات کہ

خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، سوائے اس کے کہ وہ اس سے زیادہ قدیم ہے، اور اس پر قادر ہے، اس میں کسی عمل اور تاثیر کے بغیر، اس کے بذاتِ خود مکوّن ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، اور یہ واجب نہیں کرتا ہے اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو، پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے (اور) یہ باطل ہے۔

لغات: مُکوَّن: مخلوق، جس کو وجود بخشا گیا ہو، اَقدم: جس پر زیادہ زمانہ گذر چکا ہو، یا جس کی قدامت زیادہ قوی ہو، تکوُّن: بننا، وجود میں آنا، خُلف: امرِ محال جو عقل کے خلاف ہو۔

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں مع غیر صنعٍ ہے۔ اور مخطوطات میں مِن غیر صنعٍ ہے اور یہی صحیح ہے۔ تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

تکوین اور مکوّن میں غیریت ہے: وهو غير المكون عندنا: ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے اور حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ تکوین عینِ مکوّن ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے، ماتن رحمہ اللہ چونکہ ماتریدی ہیں اس لئے امام اشعری رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وهو غير المكوّن عندنا، یعنی تکوین مکوّن کا غیر ہے ہمارے نزدیک یعنی ماتریدیہ کے نزدیک۔

پہلی دلیل: قوله: لان الفعل يغاير المفعول: یہ ماتن کے قول کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کے مغایر ہوتا ہے، جیسے: ضرب مضروب کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے اور اُکل ماکول کے ساتھ۔

اعتراض: اس دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو صرف فعل اور مفعول میں مغایرت ثابت ہوتی ہے اور دعویٰ تکوین اور مکوّن میں مغایرت کا ہے اور تکوین عینِ فعل نہیں ہے؛ بلکہ وہ فعل کا مبدأ اور علت ہے اور فعل اس کا اثر ہے جیسا کہ ابھی اسی صفحہ پر گذرا ہے۔

جواب: یہ دلیل الزامی ہے؛ کیوں کہ جو لوگ تکوین اور مکون میں عینیت اور اتحاد مانتے ہیں ان کے نزدیک تکوین عین فعل ہے پس یہ دلیل ان کے مذہب پر مبنی ہے۔ اور اس سے مقصود انہی لوگوں کو الزام دینا ہے۔

دوسری دلیل: قوله: لأنه لو كان نفس المكوّن الخ: یہ تکوین اور مکوّن میں مغایرت کی دوسری دلیل ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو مکوّن کا کسی صانع اور موجد کے بغیر از خود مکوّن و مخلوق ہونا

لازم آئے گا، کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ اس صورت میں (یعنی جب تکوین عین مکوّن ہو) ہر مکوّن: مکوّن اور مخلوق ہوگا اس تکوین سے جو عینِ مکوّن ہے۔ اور جو شئی از خود مکوّن (موجود) ہو اور اپنے وجود میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو اس کو واجب کہتے ہیں۔ اور ہر واجب قدیم ہوتا ہے؛ لہٰذا مکوّن کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور جب وہ قدیم ہوگا تو صانع سے مستغنی بھی ہوگا، حالاں کہ یہ دونوں باتیں (یعنی مکون کا قدیم ہونا اور صانع سے مستغنی ہونا) محال ہیں۔

تیسری دلیل: **قوله: وأن لا يكون للخالق تعلق الخ**:- یہ تیسری دلیل ہے اور اس کا عطف ان يكون المكوّن الخ پر ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو؛ تو لامحالہ مکوّن از خود مکوّن وموجود ہوگا پس اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ کا عالم کے ساتھ اس کے سوا کوئی تعلق نہ ہو کہ وہ عالم سے اقدم ہے یعنی عالم پر اس کو تقدم حاصل ہے اور وہ عالم کے ایجاد پر قادر ہے؛ لیکن عالم کے وجود پزیر ہونے میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ اور صرف اتنی سی بات (یعنی اللہ تعالیٰ کا عالم سے مقدم ہونا اور عالم کے ایجاد پر قادر ہونا) اللہ تعالیٰ کے خالق اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی، لہذا اللہ تعالیٰ کو عالم کا خالق اور صانع کہنا صحیح نہ ہوگا، حالاں کہ یہ بات محال وباطل ہے۔

فائدہ: **قوله: أقدم منه**: یہ یا تو قِدم لغوی سے ماخوذ ہے جس کے معنی پرانا ہونے اور زیادہ زمانہ گذرنے کے ہیں، اس صورت میں اقدم کے معنی اسبق کے ہوں گے یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے مقدم ہے اور اس پر بہ نسبت عالم کے زیادہ زمانہ گذر چکا ہے، کیوں کہ عالم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قِدمِ اصطلاحی سے ماخوذ ہو جس کے معنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے ہیں، اس صورت میں اقدم کے معنی: أقوىٰ قِدَمًا وأولىٰ به کے ہوں گے، اور مطلب یہ ہوگا تکوین اور مکوّن میں اتحاد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرح عالم بھی اگر چہ قدیم ہوگا؛ لیکن اس کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی قدامت اقویٰ واشد ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں بذاتِ خود (کسی اور چیز پر نظر کئے بغیر) اور عالم قدیم ہے مکوّن اور تکوین میں اتحاد ہونے کے اعتبار سے (حاشیہ ملا عبد الحکیم علی الخیالی: ۹۵)

وَأنْ لا يكونَ اللّٰهُ تعالىٰ مكوِّنا للأشياءِ، ضرورةَ أنّه لامعنى للمكوِّنِ إلا من قامَ به التكوينُ، والتكوينُ إذا كان عَيْنَ المكوَّنِ لا يكون قائما بذات اللّٰهِ تعالىٰ، وأن يَصِحّ القولُ بأنّ خالقَ سَوادِ هذا الحجرِ أسودُ، وهذا الحَجَرُ خالقٌ للسَّواد، إذْ لا معنىٰ للخالق والأسودِ إلّا مَن قَامَ به الخَلقُ والسوادُ، وهما واحد فمحلُّهما واحد.

ترجمہ :اور (لازم آئے گی) یہ بات کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن (خالق) نہ ہو، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ مکوِّن کے کوئی معنی نہیں اس کے سوا کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اور (لازم آئے گا) اس قول کا صحیح ہونا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے، اس لیے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں پس ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

چوتھی دلیل و أن لا یکون اللہ تعالیٰ الخ:- یہ تکوین اور مکون میں مغایرت کی چوتھی دلیل ہے اور اس کا عطف بھی ''ان یکون المکوّن'' پر ہے۔ اس دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن اور خالق نہ ہو اس لیے کہ مکوِّن اور خالق اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین اور خلق قائم ہو۔ اور تکوین و مکوّن کے ایک ہونے کی صورت میں تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ اگر قائم ہوگی تو تکوین کے عین مکوّن ہونے کی وجہ سے مکوَّن کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا، اور مکوّن کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہے؛ کیوں کہ وہ حادث ہے۔ پس تکوین کا قیام بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہوگا۔ اور جب تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی؛ تو اللہ تعالیٰ کو خالق و مکوِّن کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

فائدہ : تیسری اور چوتھی دلیل میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں اللہ تعالیٰ کے خالق نہ ہونے کے لزوم کی وجہیں الگ الگ ہیں۔

پانچویں دلیل: قولہ: و أن یصح القول بأن الخ: یہ پانچویں دلیل ہے اور اس کا عطف بھی ''أن یکون المکوّن'' پر ہے۔

اس دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عینِ مکوَّن ہو تو اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ ''اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے، اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے'' اس لیے کہ خالق اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ خلق قائم ہو۔ اور اسود اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ سواد (سیاہی) قائم ہو، اور خلق تکوین ہے اور سواد (سیاہی) مکوَّن ہے، پس تکوین اور مکوّن میں اتحاد ہونے کی وجہ سے خلق اور سواد میں بھی اتحاد ہوگا اور جب یہ دونوں ایک ہوں گے تو ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا اور وہ حجر ہے، پس خلق کا محل ہونے کی وجہ سے جس طرح اس کو سیاہی کا خالق کہہ سکتے ہیں

اسی طرح سواد (سیاہی) کا محل ہونے کی وجہ سے یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ "سیاہی کا خالق اسود ہے"

وهذا كُلُّه تنبيهٌ على كون الحكمِ بتغايُرِ الفعل و المفعول ضروريا، لكنّه ينبغي للعاقل أنْ يّتأمَّل في أمثالِ هذه المباحثِ، ولا يَنْسِبَ إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالتُهٗ بديهيّةً ظاهرةً على من له أدنى تميزٍ، بل يُطلبُ لكلامه محلا يَصْلُحُ محلاً لنِزاعِ العلماء وخلافِ العُقَلاءِ.

ترجمہ: اور یہ سب تنبیہ ہے فعل اور مفعول کے باہم مغائر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر، لیکن عقلمند کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور علم میں مہارت رکھنے والے علماء اصول کی طرف وہ بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی اور ظاہر ہو اس شخص پر جس کے پاس معمولی تمیز ہو، بلکہ تلاش کرے ان کے کلام کے لیے کوئی ایسا محمل جو علماء کے جھگڑے اور عقلاء کے اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

قوله وهذا كله تنبيه الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تکوین اور مکوّن میں تغایر کا ہونا بدیہی ہے جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، پس ماقبل میں جو کچھ ذکر کیا گیا وہ دلائل نہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

البتہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب تکوین اور مکون میں تغایر کا ہونا بدیہی ہے تو بدیہیات میں تو اختلاف نہیں ہوتا، پھر اس مسئلہ میں امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ جیسے محقق اور راسخ فی العلم کا اختلاف کیوں ہے؟

اس کا جواب شارح (علامہ تفتازانیؒ) آگے اپنے قول "لكنه ينبغي للعاقل الخ" سے دے رہے ہیں کہ اس جیسے مباحث میں (جو مانند بدیہیات کے ہیں، جن میں اختلاف کو عقل مستبعد سمجھتی ہے) عقلمند آدمی کے لیے مناسب ہے کہ غور وفکر سے کام لے اور راسخ فی العلم علماء کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور جو معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والے پر بھی ظاہر ہو، بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محمل (مفہوم ومصداق) تلاش کرے جو علماء اور عقلاء کے درمیان محلِ اختلاف بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

فَإنَّ من قال: "التكوينُ عينُ المكوَّنِ" أراد أنّ الفاعلَ إذا فَعَلَ شيئا فليس ههُنا إلا الفاعلُ والمفعولُ، وأمَّا المعنى الذي يُعَبَّر عنه بالتكوينِ والإيجادِ ونحوِ ذلك، فهو أمرٌ اعتباريٌ يحصُل في العقلِ مِنْ نسبة الفاعلِ إلى المفعولِ ولَيْسَ أمرًا مُحقَّقًا مغايِراً للمفعول في الخارج، ولم يُرِد أنّ مفهوم التكوين هو بعينه مفهومُ المكوَّنِ لِتَلْزَمَ المُحالاتُ.

ترجمہ:اس لیے کہ جن لوگوں نے کہا ہے کہ:"تکوین عین مکوّن ہے" تو انہوں نے ارادہ کیا ہے اس بات کا کہ فاعل جب کوئی کام کرتا ہے تو وہاں نہیں ہوتا ہے مگر فاعل اور مفعول، بہر حال وہ معنی جس کو تعبیر کیا جاتا ہے تکوین اور ایجاد اور اس جیسے الفاظ سے، تو وہ امر اعتباری ہے، جس کا ذہن میں وجود ہوتا ہے فاعل کی نسبت کرنے سے مفعول کی طرف، اور وہ ایسا امر محقق نہیں ہے جو مفعول کے علاوہ ہو خارج میں، اور انہوں نے ارادہ نہیں کیا ہے اس بات کا کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکون کا مفہوم ہے، تاکہ محالات لازم آئیں۔

تنبیہ:اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کی تشریح کے ساتھ ہے۔

وهذا كما يُقال: "إنّ الوجودَ عَينُ الماهيةِ في الخارج" بمعنى أنّه ليس في الخارج للماهية تحقُّقٌ، ولِعارضها المسمّى بالوجود تحققٌ اٰخرُ حتّى يجْتَمعا اجتماع القابل والمقبولِ كالجسمِ والسوادِ، بل الماهيةُ إذا كانتْ فكونُها هو وجودُها لكنهما متغايرانِ في العقل بمعنى انّ لِلعقل أن يُلاحظَ الماهِيةَ دون الوجودِ، وبالعكسِ.

ترجمہ :اور یہ (ایسا ہی ہے) جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وجود عینِ ماہیت ہے خارج میں بایں معنی کہ نہیں ہے خارج میں ماہیت کے لیے کوئی تحقق اور اس کے عارض کے لیے جو وجود سے موسوم ہے دوسرا تحقق؛ تاکہ دونوں جمع ہوں قابل اور مقبول مثلاً: جسم اور اس کی سیاہی کے جمع ہونے کی طرح، بلکہ ماہیت جب وہ محقق ہوتی ہے تو اس کا تحقق وہی اس کا وجود ہے؛ لیکن دونوں مختلف ہیں عقل (کے تصور) میں بایں معنی کہ عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ماہیت کا تصور کرے نہ کہ وجود، کا اور اس کے برعکس۔

مکوّن و تکوین کے ایک ہونے کا مطلب **قولہ فإن من قال: التکوین الخ**:یہاں سے شارح رحمہ اللہ حضرت امام اشعری رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ پیش کر رہے ہیں اور تکوین کو عین مکون کہنے کا مناسب مطلب بیان کر رہے ہیں، جس کی توضیح یہ ہے کہ جو لوگ تکوین کو عین مکوّن کہتے ہیں ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم بالکل ایک ہے تاکہ وہ محالات لازم آئیں جو اوپر مذکور ہوئے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی عمل کرتا ہے تو ظاہر اور خارج میں نہیں ہوتا ہے مگر فاعل اور مفعول، اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے، اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کے علاوہ ہو۔

مذکورہ معنی کی تائید: **وهذا كما يقال الخ**: اور یہ (یعنی تکوین کو عین مکوّن کہنا) ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "وجود عین ماہیت ہے خارج میں" جس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا نہیں کہ خارج میں ماہیت کے لیے الگ تحقق ہو اوراس کے عارض کے لیے جو وجود کے نام سے موسوم ہے دوسرا تحقق ہواور پھر وہ دونوں اس طرح مجتمع اور موجود ہوں جس طرح قابل اور مقبول مثلاً جسم اوراس کی سیاہی مجتمع اور ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں، بلکہ ماہیت جب نیست سے ہست ہوتی ہے یعنی جب اس کا خارج میں حدوث اور تحقق ہوتا ہے تو اس کا حدوث وتحقق ہی اس کا وجود ہے، لیکن دونوں کا مفہوم چوں کہ الگ الگ ہے (ماہیت کہتے ہیں: **مابه الشي هو هو** کو، اور وجود کہتے ہیں، خارج میں متحقق اور ثابت ہونے کو) اس لیے ذہن میں دونوں جدا ہو سکتے ہیں یعنی عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ ایک کا تصور کرے اور دوسرے کا نہ کرے مثلاً ماہیت کا کرے اور وجود کو چھوڑ دے یا وجود کا کرے اور ماہیت کا نہ کرے۔

قوله: بل الماهية إذا كانت الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے ماہیت کو جب تک وجود نامی صفت عارض نہیں ہوتی اس وقت تک وہ ایک مبہم شی ہوتی ہے اوراس کا خارج میں کوئی ثبوت اور تحقق نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ثبوت وتحقق اس وقت ہوتا ہے جب وجود کی صفت اس کو حاصل ہو جاتی ہے، پس وجود کو عین ماہیت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں ثبوت اور تحقق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ماہیت کا تحقق الگ ہو اور وجود کا الگ، پھر دونوں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہوں جس طرح جسم اوراس کی سیاہی ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں، **ان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هو يتان ممتازتان يقوم أحدهما بالاخرىٰ كالجسم والسواد** (النبراس:۱۶۲)

لیکن ذہن میں دونوں جدا ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ عقل ایک کا تصور کرے اور دوسرے کا نہ کرے کیوں کہ مفہوم دونوں کا الگ الگ ہے، ماہیت کہتے ہیں **مابه الشيء هو هو** کو اور وجود کہتے ہیں کسی شی کے خارج میں متحقق اور ثابت ہونے کو۔

فلايتِمّ إبطالُ هذا الرأيِ إلّا بإثبات أنَّ تكوُّنَ الأشياء وصدورَها عن الباري تعالى يتوقَّفُ على صفةٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بالذات مغايرةٍ للقدرة والإرادة. وَالتحقيقُ أنَّ تعلُّقَ القدرةِ على وَفْقِ الإرادةِ بوجود المقدورِ لوقت وجوده إذا نُسِبَ إلى القدرةِ يُسمَّى إيجادًا له، وإذا نُسِب إلى القادر يسمى الخلقَ والتكوينَ ونَحْوَ ذلك، فحقيقتُه كونُ الذات بحيث تعلَّقتْ قدرتُه بوجود

الـمـقـدور لـوقته، ثم تتحقَّقُ بحسبِ خصوصياتِ المقدوراتِ خصوصياتُ الأفعالِ كالتصوير والترزيقِ والإحياء والإماتةِ وغير ذلك إلى مالا يكادُ يتناهى.

ترجمه :پس اس رائے کا ابطال تام نہیں ہوگا مگر اس بات کو ثابت کرنے سے کہ اشیاء کا وجود اور ان کا باری تعالی سے صدور موقوف ہے ایک ایسی صفت حقیقیہ پر جو (اللہ تعالیٰ کی) ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادے کے موافق مقدوز کے وجود کے ساتھ اس کے موجود ہونے کے وقت میں جب اس کی نسبت کی جاتی ہے قدرت کی طرف تو اس کا نام رکھا جاتا ہے مقدور کا ایجاد۔ اور جب اس کی نسبت کی جاتی ہے قادر کی طرف تو اس کا نام رکھا جاتا ہے خلق اور تکوین اور اس کے مثل۔

پس اس کی حقیقت ذات کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود کے ساتھ متعلق ہو جائے اس کے وقت میں، پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں جیسے تصویر، اور ترزیق اور احیاء، اور اماتت، اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہے۔

قوله: فلا يتم ابطال هذا الرأى الخ :یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ امام اشعری رحمہ اللہ کی مراد تکوین کو عین مکون کہنے سے یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو اوپر جو دلائل پیش کئے گئے تکوین اور مکوّن میں مغایرت ہونے پر، ان سے یہ مذہب باطل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ان دلائل سے تو صرف مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ثابت ہوتا ہے اور حضرت اشعری رحمہ اللہ اس کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ان کے مذہب کو باطل کرنے کیلیے یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایک ایسی حقیقی صفت پر موقوف ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدرت وارادہ کے علاوہ ہے۔

حالاں کہ تحقیق یہ ہے کہ ارادۂ خداوندی کے موافق قدرت کا جو تعلق ہوتا ہے مقدورات کے اپنے اپنے وقت میں وجود پزیر ہونے کے ساتھ، جب اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے تو اس کو ایجاب کہتے ہیں۔ اور جب اس کی نسبت قادر کی طرف کی جاتی ہے تو اس کا خلق اور تکوین وغیرہ نام رکھا جاتا ہے، پس تکوین کی حقیقت ذات باری تعالیٰ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے اپنے وقت میں وجود پزیر ہونے کے ساتھ متعلق ہو جائے۔

پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں، جیسے: تصویر، ترزیق احیاء،

اماتت وغیرہ جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہیں یعنی جن کو شمار نہیں کر سکتے، اس لیے کہ: **کل یوم ھو فی شان** ہر وقت وہ کسی نہ کسی کام میں ہوتے ہیں۔

قولہ: یسمی إیجابا لہ: یعنی ارادہ خداوندی کے موافق جب قدرت کا تعلق مقدورات کے وجود سے ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت چوں کہ قدرتِ تامہ ہے اس لئے مقدورات کا وجود اس وقت ضروری ہو جاتا ہے اس واسطے قدرت کے اعتبار سے اس تعلق کا نام ایجاب رکھا جاتا ہے یعنی قدرت کا مقدور کے وجود کو واجب اور لازم کر دینا۔

فائدہ: شرح عقائد کے مطبوعہ ومخطوطہ نسخوں کے اندر یہ لفظ إیجابا لہ کے بجائے ایجاداله ہے جس کا مفہوم ظاہر ہے، لیکن النبر اس وغیرہ میں ''إیجابا لہ'' ہے جس کا مطلب اوپر بیان کیا گیا۔

قولہ فحقیقتہ کون الذات الخ: اس عبارت سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کی یہ بات مان لی جائے کہ تکوین نام ہے قدرت کے متعلق ہونے کا مکون کے وجود کے ساتھ تو اس صورت میں تکوین قدرت کی صفت ہوگی، نہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی، پس اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر تسامح پر مبنی ہے، تکوین کی حقیقت اصل میں ذاتِ باری تعالیٰ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود کے ساتھ متعلق ہو جائے اس کے وجود کے وقت میں۔

> **وأمّا کونُ کلٍّ من ذلك صفةً حقيقةً أزليةً فمِمّا تفرَّدَبه بعضُ علماء ماوراءَ النهر، وفيه تكثيرٌ للقُدَماء جِدًّا وَإنْ لم يَكُنْ متغايرةً، والأقربُ ماذهب إليه المحقِّقون منهم، وهو أنّ مرجع الكل إلى التكوين فإنه إنْ تَعَلّقَ بالحيٰوة يُسمّٰى إحياءً، وبالموت إماتةً وبالصورة تصويراً، وبالرزقِ ترزيقاً إلى غيرِ ذلك، فالكلُّ تكوينٌ وإنما الخُصوصُ بخصوصيةِ التعلّقاتِ.**

ترجمہ: اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہونا تو یہ ایسی بات ہے جس کے ساتھ علماء ماوراء النہر میں سے بعض متفرد ہیں، اور اس میں قدماء کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ باہم مغایر نہ ہوں، اور (توحید کے) زیادہ قریب وہ بات ہے جس کی طرف ان میں سے محققین گئے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سب کی اصل تکوین ہے، پھر بے شک اگر وہ حیات سے متعلق ہوتی ہے تو اس کا احیاء نام رکھا جاتا ہے، اور (اگر وہ) موت سے متعلق ہوتی ہے تو اس کا اماتت نام رکھا جاتا ہے۔ اور (اگر وہ) صورت سے متعلق ہوتی ہے تو تصویر، اور رزق سے متعلق ہوتی ہے تو ترزیق (نام رکھا جاتا ہے) وغیرہ، پس سب تکوین ہے، اور بے شک خاص خاص ناموں کے ساتھ مخصوص ہونا تعلقات کی

خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

بعض ماتریدیہ کا مذہب: **وأمّا كون كل ذلك صفة الخ:** ماقبل میں تکوین کے بارے میں ماتریدیہ کا جو مذہب بیان کیا گیا کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہے اور صفتِ واحدہ ہے، اور تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ یہ سب اسی کی مختلف شکلیں اور مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ یہ مذہب جمہور ماتریدیہ اور محققین کا ہے اور بعض ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کی طرح تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ بھی صفات حقیقیہ ازلیہ ہیں۔

شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں پہلے تو ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ذکر کر کے اشاعرہ کے مذہب کو راجح قرار دیا، اور اب بعض ماتریدیہ کے مذہب کو ذکر کر کے اس کے مقابلے میں جمہور اور محققین ماتریدیہ کے مذہب کا راجح ہونا بیان فرماتے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ صفاتِ افعال میں سے ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا بعض علماء وراء النہر (یعنی بعض ماتریدیہ) کا مذہب ہے اور یہ سب اگرچہ باہم، متغائر نہ ہوں لیکن پھر بھی اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر ہے جو توحید کے مناسب نہیں ہے، ان کے مقابلے میں محققین ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب اور توحید کے زیادہ لائق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ان سب میں اصل تکوین ہے اور اس کا تعلق اگر حیوٰۃ کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے۔ اور موت کے ساتھ ہوتا ہے تو اماتت، اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہوتا ہے تو ترزیق نام رکھا جاتا ہے وغیرہ، پس سب تکوین ہی ہے اسی کا مختلف چیزوں کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے مخصوص مخصوص ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(والإرادة صفـةٌ لِلّٰه تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاته) كرَّرَ ذلك تاكيداً وَ تحقيقا لإثباتِ صفـةٍ قديمةٍ لِلّٰه تعالىٰ تَقْتَضِي تخصيص المكوَّناتِ بوجهٍ دون وجهٍ وفي وقتٍ دونَ وقتٍ، لا كما زعمتِ الفلاسفةُ مِنْ أنّه تعالى موجِبٌ بالذات، لافاعلٌ بالإرادة والاختيارِ، والنجّاريةُ مِنْ أنّه مريدٌ بذاته، لا بصفته، وبعضُ المعتزلة مِنْ أنّه مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لافي محلٍ، والكراميةُ مِنْ أنّ إرادته حادثةٌ في ذاته.

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کو مکرر ذکر کیا تاکید کے لیے اور اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ایسی صفتِ قدیمہ کے اثبات کی تحقیق کے لیے جو تقاضا کرتی ہے مکوّنات کو خاص

کرنے کا کسی وجہ کو چھوڑ کر کسی وجہ کے ساتھ۔اور کسی وقت کو چھوڑ کر کسی وقت میں (موجود ہونے کے ساتھ)،ایسا نہیں ہے جیسا کہ) فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے،نہ کہ اپنے ارادہ واختیار سے کرنے والا،اور (ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ) نجاریہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرنے والا ہے اپنی ذات سے نہ کہ اپنی صفت سے،اور بعض معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ارادہ والا ہے اس ارادے کے ذریعہ جو حادث ہے (اور) وہ کسی محل میں نہیں ہے (بلکہ بذات خود قائم ہے)۔اور کرامیہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات کے اندر۔

صفت ارادہ کا بیان: والإرادة صفة أزلية لِلّٰه تعالي: جن تین صفات کو ماتن رحمہ اللہ نے مکرر بیان فرمایا ہے ان میں سے دو (کلام اور تکوین) کا بیان پورا ہو چکا،اب تیسری صفت ارادہ کو بیان فرماتے ہیں۔

فائدہ:ارادہ سے متعلق کچھ باتیں صفحہ ۳۳۰ پر گزر چکی ہیں ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے،

قوله: كرر ذلك تاكيداو تحقيقاً:یعنی ارادہ کا صفت ازلیہ ہونا اور اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہونا ماقبل میں (صفات کی بحث کے آغاز میں) معلوم ہو چکا ہے پھر بھی ماتن رحمہ اللہ نے اس جگہ اس کو مکرر بیان فرمایا، اس سے مقصد تاکید اور تحقیق ہے۔

ارادہ کی تعریف وتحقیق: وتحقيقا لإثبات صفة قديمة الخ:اس سے شارح رحمہ اللہ صفت ارادہ کی تعریف اور اس کے ثبوت کی دلیل کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں،جس کی وضاحت یہ ہے کہ صفت قدرت کا تعلق تمام ممکنات کے وجود وعدم اور ان کی تمام صفات وکیفیات،الوان واشکال اور تمام زمانوں اور اوقات کے ساتھ یکساں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو سب پر قدرت ہے اور اس کے اعتبار سے سب برابر ہے،لہذا مکونات کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے لیے،اسی طرح تمام صفات وکیفیات،الوان،اشکال اور تمام اوقات وازمان میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ مکونات کے وجود کو خاص کرنے کے لیے کسی مرجح اور مخصص کا ہونا ضروری ہے،پس جس صفت کے ذریعہ یہ ترجیح وتخصیص عمل میں آتی ہے اسی کا نام ارادہ ہے۔

پس ارادہ وہ صفت ہے جو تقاضا کرتی ہے صفات وکیفیات اور الوان واشکال میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ مکونات کو خاص کرنے اور اوقات میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے اندر مکونات کو پیدا کرنے کا۔

فائدہ:شارح کے قول "في وقتٍ دون وقتٍ" سے پہلے إيجادها کا لفظ مقدر ہے:اي و إيجادها في

وقتٍ دون وقتٍ۔

فلاسفہ کا مذہب: لا کما یزعم الفلاسفۃ: صفتِ ارادہ کے بارے میں اہلِ حق کا مذہب بیان کرنے کے بعد اب ان مذاہب کی تردید کر رہے ہیں جو اہلِ حق کے خلاف ہیں۔ جن میں پہلا مذہب فلاسفہ کا ہے یہ لوگ صفتِ ارادہ کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں نہ کہ فاعل بالارادہ، یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل اس کے قصد واختیار سے صادر نہیں ہوتا، بلکہ صدورِ فعل اس کی ذات کا مقتضی ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کیلئے وہ واجب ولازم ہے جس طرح آگ اپنے قصد واختیار سے کسی چیز کو نہیں جلاتی، بلکہ جلانے کا عمل اس سے خود بخود صادر ہوتا ہے۔

نجاریہ کا مذہب: دوسرا مذہب نجاریہ کا ہے، یہ محمد بن حسین نجار کے متبعین کا لقب ہے یہ لوگ ارادہ کو عینِ ذات مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں اپنی ذات سے نہ کہ اپنی صفت سے، یعنی ارادہ عینِ ذات ہے۔

بعض معتزلہ کا مذہب: تیسرا مذہب بعض معتزلہ (ابو علی الجبائی اور عبد الجبار) کا ہے جو اللہ تعالیٰ کیلئے صفتِ ارادہ کو مانتے ہیں لیکن اس کو حادث کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں وہ نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے نہ اس کے علاوہ کے ساتھ، بلکہ وہ بذاتِ خود قائم ہے، ''حادثۃ لافی محلٍ '' کا یہی مطلب ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو تو حوادث کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اور اگر اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہو تو غیر اللہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

کرامیہ کا مذہب: چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے یہ صفتِ ارادہ کو حادث کہتے ہیں اور اس کے باوجود اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم مانتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال نہیں ہے۔

والدلیلُ علی ما ذکرنا: الآیاتُ الناطقۃُ بإثباتِ صفۃِ الإرادۃِ والمشیئۃِ لِلّٰہ تعالی مع القَطْعِ بلزومِ قیامِ صفۃِ الشیِ بہٖ، وامتناعِ قیامِ الحوادِثِ بذاتہ تعالیٰ، وأیضا نظامُ العالمِ ووجودُہ علی الوجہ الأ وفَقِ الأصْلَحِ دلیلٌ علی کونِ صانعِہ قادراً مُختارًا، وکذا حدوثُہ، إذْ لو کان صانعُہ موجِبًا بالذات لزم قِدَمہ، ضرورۃَ امتناعِ تخلُّف المعلول عن عِلَّتہ الموجبۃِ۔

ترجمہ: اور اس پر دلیل جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات کو صاف صاف بیان کرنے والی ہیں، کسی شی کی صفت کا اس شی کے ساتھ قیام لازم ہونے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے

ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کے قطعی ہونے کے ساتھ۔

اور نیز عالم کا نظام اور اس کا موجود ہونا (عقل وحکمت کے) زیادہ موافق اور زیادہ درست طریقے پر دلیل ہے اس کے صانع کے قادر اور بااختیار ہونے پر۔ اور اسی طرح عالم کا حادث ہونا (بھی دلیل ہے صانع کے قادر وبااختیار ہونے پر) اس لیے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا ضروری ہوتا، معلول کے اپنی علتِ موجبہ سے متخلف ہونے کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے۔

صفت ارادہ کی پہلی دلیل: و الدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقة الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ ارادہ کے صفتِ ازلیہ اور قائم بذاتہ تعالیٰ ہونے پر چند دلائل پیش کر رہے ہیں جن میں پہلی دلیل تو وہ آیات ہیں جن میں ارادہ ومشیت کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ان دونوں کا صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے (یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ) (الروم:۵۴) (إِنَّ اللّٰهَ یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ) (المائدہ:۲)

اور صفتِ شی کا شی کے ساتھ قیام لازم اور ضروری ہوتا ہے، لہذا صفتِ ارادہ بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ضرور قائم ہوگی، اور جب وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی تو لامحالہ ازلی اور قدیم ہوگی کیوں کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

دوسری دلیل: و ایضا نظام العالم الخ: یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم کا نظام اور اس کا وجود اس طور پر جو حکمت کے زیادہ موافق اور خرابی سے زیادہ دور ہے یہ بھی دلیل ہے صانع عالم کے قادر ومختار ہونے پر؛ کیوں کہ قصد واختیار اور قدرت وارادہ کے بغیر کوئی کسی ایک چیز کا بھی موجد وصانع نہیں ہوسکتا، تو جو کل کائنات اور جمیع مخلوقات کا صانع اور خالق ہے وہ کیسے ان صفات سے خالی اور عاری ہوسکتا ہے؟

تیسری دلیل: و کذا حدوثه الخ: یہ اللہ تعالیٰ کے بااختیار وصاحبِ ارادہ ہونے پر تیسری دلیل ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے قصد وارادہ سے صادر ہوتا ہے اس کو فاعل مختار کہتے ہیں، اور جس سے کوئی فعل بلا ارادہ صادر ہو تو اس کو موجب بالذات، یا علتِ موجبہ کہتے ہیں، جیسے: آگ سے احراق (جلانے) کا عمل اس کے ارادہ کے بغیر ہوتا ہے، لہٰذا آگ احراق کے لیے علتِ موجبہ ہے، اور علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوسکتا، یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ علتِ موجبہ موجود ہو اور اس کا معلول موجود نہ ہو، بلکہ جب سے علتِ موجبہ ہوگی اسی وقت سے اس کا معلول بھی ہوگا۔

اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عالم حادث ہے، پس اس کا حادث ہونا یہ بھی دلیل ہے اس کے صانع کے مختار ہونے پر، کیوں کہ اگر صانع مختار نہ ہو، بلکہ موجب بالذات اور علتِ موجبہ ہو یعنی عالم کا صدور اس سے بلا ارادہ ہوا ہو، تو چوں کہ علتِ موجبہ سے معلول کا تخلف محال ہے لہذا صانع کے قدیم اور ازلی ہونے کی وجہ سے عالم کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال اور باطل ہے۔

(ورؤيةُ اللّٰهِ تعالىٰ) بمعنى الانكشافِ التامِّ بالبصرِ، وهو معنى إثبات الشئ كما هو بحاسّة البصر، وذلك إنّا إذا نظرْنَا إلى البدر ثم أغمضْنا العينَ فلا خفاءَ في أنّه وإنْ كان منكشفًا لَدَيْنَا في الحالَتَيْنِ لٰكنْ انكشافُه حَالَ النظرِ إليه أتمُّ وَأكملُ، ولَنَا بالنسبة إليه حِينَئِذٍ حالةٌ مخصوصةٌ هي المسماةُ بالرؤيةِ .(جائزةٌ في العَقْلِ) بمعنى أنَّ العقْلَ إذا خُلِّيَ ونفْسَه لم يحكُمْ بامتناع رؤيتهٖ مالم يقُمْ له برهانٌ على ذلك، مع أنَّ الأصْلَ عَدَمُه، وهٰذا القَدْرُ ضروريٌّ، فمن ادّعىٰ الامتناع فعليه البيان.

ترجمہ :اور اللہ تعالیٰ کی رویت جو آنکھ سے پورے طور پر منکشف ہو جانے کے معنی میں ہے اور یہی "اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر" (کسی شی کو اس طرح ثابت کرنا جس طرح وہ نفس الامر میں ہے حاسۂ بصر کے ذریعہ) کے معنی ہیں، اور یہ بایں طور پر کہ جب ہم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ وہ اگر چہ منکشف ہوتا ہے ہمارے پاس دونوں حالتوں میں، لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف نظر کرنے کی حالت میں زیادہ کامل و مکمل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے اس وقت ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے وہی رویت سے موسوم ہے، جائز ہے عقل (کے حکم) میں، بایں معنی عقل کو جب چھوڑ دیا جائے اس کے نفس کے ساتھ تو وہ اللہ تعالیٰ کی رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس کے پاس، باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے، اور اتنی بات ضروری ہے پس جو دعوی کرے محال ہونے کا تو اس پر دلیل پیش کرنا لازم ہے۔

لغات: خَفَاء: بفتح الخاء: پوشیدگی، وبکسر الفاء: پردہ، غلاف، چادر۔ اذا خُلِّيَ ونفسه: جب اس کو اس کی طبیعت اور فطرت پر چھوڑ دیا جائے۔

﴿رویتِ باری تعالیٰ کا بیان﴾

ورؤية الله تعالىٰ: یہاں سے رویت باری تعالیٰ کا بیان شروع ہو رہا ہے، جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار) اہل سنت والجماعت کے نزدیک عقلاً ممکن ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دیکھا جا سکتا ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، لیکن دنیا میں اس کا وقوع شرعاً ممتنع ہے یعنی شرعی دلیل کی وجہ سے دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہو سکتا۔

حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں: حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دیدار کی درخواست کرنا دنیا میں اس کے امکانِ عقلی پر اور حق تعالیٰ کا جواب امتناع شرعی پر دلیل ہے۔ اور یہی مذہب ہے اہل سنت والجماعت کا اور حدیثِ صحیح وصریح بھی اس باب میں وارد ہوئی ہے كما رواه مسلم والترمذي وقال حديث حسن صحيح، ولفظ المسلم "لن يَرَى أحدٌ منكم رَبَّه حتى يَمُوْتَ" (بیان القرآن: ۴/۴۱)

البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہوگا جیسا کہ نصوصِ قطعیہ (آیات قرانیہ واحادیث متواترہ) سے یہ بات ثابت ہے اور پوری امت اس پر متفق ہے۔ سوائے معتزلہ وخوارج اور بعض مرجئہ کے (۱)

(۱) قال الشيخ محي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف النواوي (۶۳۱-۶۷۶) اعلم أن مذهب أهل السنة باجمعهم ان رؤية الله تعالىٰ ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله تعالىٰ دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع: المعتزلة، والخوارج، وبعض المرجئة: أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذاالذى قالوه خطأ صريح، وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنةوإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالىٰ في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ، وآيات القرآن فيها مشهورة، واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب المتكلمين من اهل السنة، وكذلك باقي شبههم، وهي مستقصاة في كتب الكلام، وليس بنا ضرورة إلى ذكرها هنا.

وأما رؤية الله تعالى في الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنهالا تقع في الدنيا، وحكى الإمام أبوالقاسم القشيري في رسالته المعروفة، عن الإمام أبي بكر بن فورك، أنه حكى فيها قولين للإمام أبي الحسن الأشعريؒ أحدهما: وقوعها، والثاني: لا تقع.

ثم مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالىٰ في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي، ولاغير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط، وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية، ولا يلزم من رؤية الله تعالىٰ إثبات جهة، تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه، لا في جهة والله اعلم، (شرح مسلم للنواوي ۱/۹۹)

قال الحافظ ابن حجرؒ: وأدلة السمع طافحة بوقوع ذلك (اى: الرؤية) في الآخرة لأهل الإيمان دون غيرهم، ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه اختلف في نبيناﷺ وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة:" أن أبصار=

روِیت کی تفسیر: **قوله: بمعنى الانكشاف التام بالبصر**: یہ رویت کی تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رویت کہتے ہیں کسی شی کے حاسۂ بصر (آنکھ) کے ذریعہ پورے طور پر منکشف اور واضح ہو جانے کو، اس میں بالبصر کی قید سے اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہاں پر رویت سے مراد رویتِ بصری ہے (یعنی آنکھ سے دیکھنا) نہ کہ رویتِ قلبی، کیوں کہ اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دوسری تفسیر **قوله: وهو معنى اثبات الشيء الخ**: بعض نے رویت کی تفسیر کی ہے: "**اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر**" اس میں اثبات کے معنی: **اِدراكُ كونِ الشيءِ ثابتاً**" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ رویت کہتے ہیں: حاسۂ بصر کے ذریعہ کسی شی کے ثابت ہونے کو اس طور پر جان لینا جس طرح وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ اس تفسیر کے بارے میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو پہلی تفسیر کا ہے صرف الفاظ وتعبیر کا فرق ہے۔

فائدہ: اس جگہ اس پر بحث ہوئی ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول "**روية الله تعالى الخ**" میں لفظ رویت مصدر مجہول ہے یا معروف؟ پہلی صورت میں معنی ہوں گے: اللہ تعالی کا مرئی ہونا یعنی دکھائی دینا، اس صورت میں کوئی لفظ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں، اور دوسری صورت میں رویت کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی اور فاعل محذوف ہوگا، تقدیر عبارت یہ ہے: "**رويتُنا الله تعالىٰ الخ**" یعنی ہمارا اللہ تعالی کو دیکھنا۔

اس سلسلے میں یہ بات ذہن میں رہے کہ رویت کی پہلی تفسیر (**الانكشاف التام بالبصر**) یہ رویت کے مصدر مجہول ہونے پر دال ہے کیوں کہ انکشاف مصدر مجہول کا ترجمہ ہے، اور دوسری تفسیر (**اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر**) یہ مصدر معروف ہونے پر دال ہے، کیوں کہ اس میں اثبات کا لفظ ہے جس کے معنی ادراک

=أهل الدنيا فانية، وأبصارهم في الآخرة باقية" جيد، ولكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له، اهـ (فتح الباري: ۵۰۵/۱۳ كتاب التوحيد باب قوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة)

وقال الشيخ العلامة شبير احمد العثماني(۱۳۰۵-۱۳۶۹):

وقد اطال الحافظ الأوحد المتكلم محمد بن ابى بكر القيم رحمه الله تعالى في إثبات رؤيته يوم القيامة في كتابه(حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح) من شاء الاطلاع على تفصيل أدلة الرؤية السمعية فليراجعه، ومن شاء التحقيق العقلي والأجوبة الشافية المسكتة عن شبهات المعتزلة الواهية: فليراجع كتاب شيخنا(حجة الاسلام مولانا محمد قاسم النانوتوى رحمه الله) تقرير دلپذير في الهندية. (فتح الملهم: ۳۰۹/۲ باب اثبات رؤية المؤمنين الخ) مزید تفصیل کیلئے صفحہ (۴۱۳) کا حاشیہ ملاحظہ فرمالیں۔

(جاننے) کے ہیں اور یہ مصدر معروف کا ترجمہ ہے۔

اب بعض کا خیال یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ کا اولاً رویت کی تفسیر انکشاف کے لفظ سے کرنا، پھر دوسری تفسیر کو پہلی تفسیر کی طرف لوٹانا، اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ رویت یہاں پر مصدر مجہول ہے، اور دوسری تفسیر جس سے رویت کا مصدر معروف ہونا معلوم ہوتا ہے وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے؛ بلکہ مؤوّل ہے، اس صورت میں إثبات الشيء کے معنیٰ: کون الشيء مُثبتاً و مُدرَکاً، کے ہوں گے تاکہ یہ تفسیر پہلی تفسیر کے موافق ہو جائے۔

اور بعض کی رائے یہ ہے کہ شارح کا مقصد دونوں تفسیروں کو ذکر کر کے دونوں کے مفہوم کو ایک قرار دینے سے یہ بتانا ہے کہ رویت یہاں پر مصدر معروف اور مجہول دونوں ہو سکتا ہے اور دونوں کا حاصل ایک ہے۔

وذلك انا إذا نظرنا الخ: یہاں سے رویت کے انکشاف تام ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے جب ہم چودھویں رات کے چاند کو دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اگر چہ دونوں حالتوں میں (یعنی جس وقت ہم چاند کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ اور دیکھ کر جب ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں) ہم کو اس کا ادراک ہوتا ہے، لیکن جو انکشاف دیکھ رہے ہونے کی حالت میں حاصل ہوتا ہے وہ اقویٰ واکمل ہوتا ہے اور اس وقت ہم کو اس کے اعتبار سے ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے۔

قوله: جائزة في العقل بمعنى ان العقل الخ: یعنی رویت باری تعالیٰ عقلاً جائز ہے اور عقلاً جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو طبعی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور وہ خارجی اثرات سے خالی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک کہ اس کے پاس کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، درآں حالیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے کیوں کہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہی ہے، لہذا جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک رویت کو محال نہیں کہہ سکتے۔

وقد استدلّ أهل الحقِّ على إمكان الرؤية بوجهَينِ: عقلي، وسَمْعِيٌّ، تقرير الأول: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراضِ ضرورةَ أنّا نُفرِّقُ بالبصربَيْنَ جسمٍ وجسمٍ، وعرضٍ وعرضٍ، ولا بدَّ للحكمِ المشتركِ مِنْ علةٍ مشتركةٍ وهي إمَّا الوجودُ، أو الحدوثُ، أو الإمكان، إذلا رابع يَشترِكُ بينهما، والحدوثُ عبارةٌعن الوجودِ بَعدَ العَدَمِ، والإمكانُ عنْ عدمِ ضرورةِ الوجودِ والعَدَمِ، ولا مَدْخَلَ للعَدَمِ في العِلّيةِ، فتعيَّنَ الوجودُ، وهو مشتركٌ بين الصانع وغيره، فيصحُّ أَنْ يُرىٰ من حيثُ تحققَ علةُ الصِّحةِ وهي الوجودُ.

ترجمہ: اور تحقیق کہ اہل حق نے استدلال کیا ہے رویت کے ممکن ہونے پر دو طریقوں سے (ان میں سے ایک) عقلی ہے (اور دوسرا) نقلی ہے، پہلے کی تقریر یہ ہے کہ بے شک ہم کو اعیان واعراض کی رویت کا کامل یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں حاسۂ بصر (آنکھ) کے ذریعہ ایک جسم اور دوسرے جسم کے درمیان اور ایک عرض اور دوسرے عرض کے درمیان، اور حکم مشترک کے لئے کوئی علتِ مشترکہ ضروری ہے۔ اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان اس لیے کہ چوتھی چیز کوئی ایسی نہیں ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث نام ہے عدم کے بعد موجود ہونے کا، اور امکان (نام ہے) وجود اور عدم کے ضروری نہ ہونے کا، اور عدم کا کوئی دخل (اثر) نہیں ہوتا علت ہونے میں، پس وجود متعین ہوگیا اور وہ مشترک ہے صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان، پس اس کا دکھائی دینا صحیح (ممکن) ہوگا، اس لیے کہ صحت کی علت - دراں حالیکہ وہ وجود ہے- متحقق ہے۔

رویت کے جواز پر عقلی دلیل: **وقد استدل أهل الحق**: اہل حق نے رویت باری تعالی کے ممکن ہونے پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے جن میں سے ایک عقلی ہے اور دوسرا نقلی، پہلے کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو اعیان واعراض کی رویت کے حاصل ہونے کا کامل یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم حاسۂ بصر (آنکھ) کے ذریعہ ایک جسم اور دوسرے جسم کے درمیان، اسی طرح ایک عرض اور دوسرے عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں: بایں طور کہ مثلاً یہ آدمی ہے، وہ درخت ہے، یہ بقر ہے، وہ غنم ہے، یہ سیاہ ہے، وہ سفید ہے، یہ سرخ ہے، وہ زرد ہے، اگر ان چیزوں کی رویت ہم کو حاصل نہ ہوتی تو حاسۂ بصر کے ذریعہ ان میں فرق کرنا ممکن نہ ہوتا، اور جب اعیان واعراض کی رویت ہم کو حاصل ہے، اور مرئی ہونا سب میں مشترک ہے تو اس مشترک حکم کے لیے کسی ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جو سب میں مشترک (پائی جاتی) ہو اور اعیان واعراض میں جو چیزیں مشترک ہیں وہ یا تو وجود ہے، یا حدوث ہے، یا امکان، ان تینوں کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں میں مشترک ہو۔

پھر ان تینوں میں حدوث اور امکان تو رویت کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، کیوں کہ حدوث کہتے ہیں: عدم کے بعد موجود ہونے کو، اور امکان نام ہے کسی شی کے وجود وعدم کے ضروری نہ ہونے کا، پس یہ دونوں عدمی ہوئے کیوں کہ ان دونوں کے مفہوم میں عدم کا لفظ داخل ہے، اور رویت وجودی شی ہے اور امر عدمی وجودی شی کے لیے علت نہیں بن سکتا، لہذا وجود کا علت ہونا متعین ہوگیا، اور جب وجود رویت کی علت ہے تو اللہ تعالی کی

رویت ممکن ہوگی کیوں کہ وجود مشترک ہے صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان، اور قاعدہ ہے کہ جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے۔

ویتوقف امتناعها على ثبوتِ كونِ شيٍ من خواصِ الممكن شرطاً، او مِنْ خواصِ الواجب مانعا، وكذا يصحُّ ان يُرَى سائِرُ الموجوداتِ من الأصواتِ والطعوم والروائحِ وغيرِ ذلك، وإنما لايُرَى بناءً على انّ الله تعالى لم يَخْلُقْ في العبد رؤيَتَها بطريقِ جَرْيِ العادة، لا بناءً على امتناعِ رؤيَتِها.

ترجمہ :اور رویت کا محال ہونا موقوف ہے ممکن کے خواص میں کسی شی کے شرط ہونے یا واجب کے خواص میں (کسی شی کے) مانع ہونے کے ثبوت پر۔

اور اسی طرح باقی موجودات مثلاً اصوات، طعوم، اور روائح وغیرہ کی رویت بھی صحیح (جائز) ہے۔ اور بے شک وہ دکھائی نہیں دیتے ہیں، اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اندر ان کی رویت کو پیدا نہیں فرمایا عادت کے جاری ہونے کے طور پر، نہ کہ ان کی رویت کے محال ہونے کی بنا پر۔

سوال مقدر: ویتوقف امتناعها: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ صحت رویت کی علت وجود ہونے کے باوجود رویت کے وقوع اور تحقق کے لیے کوئی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو یعنی وہ صرف ممکن کے اندر پائی جاتی ہو اور اللہ تعالیٰ کے اندر نہ پائی جاتی ہو، مثلاً: متحیز ہونا اور رنگ والا ہونا، تو ایسی صورت میں صحت رویت کی علت (وجود) کے باری تعالیٰ میں پائے جانے کے باوجود رویت کی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہوگی۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ واجب تعالیٰ کے خواص میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو مثلاً مکان اور جہت وغیرہ سے پاک ہونا، تو اس صورت میں بھی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے باری تعالی کی رویت محال ہوگی۔

سوال مقدر کا جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کا محال ہونا موقوف ہے کسی ایسی شی کے رویت کی شرط ہونے پر جو ممکن کے خواص میں سے ہو، یا کسی ایسی شی کے رویت سے مانع ہونے پر جو واجب تعالی کے خواص میں سے ہو، اور ان دونوں میں سے کوئی بات ثابت نہیں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت کو محال نہیں کہہ سکتے۔

اعتراض مقدر: وكذا يصح أن يرى: یہ بھی ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ

وجود کو رویت کی صحت کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات (آواز) طعوم (مزے) اور روائح (بوئیں) وغیرہ کی رویت ممکن ہوتی اور یہ سب چیزیں دکھائی دیتیں، حالانکہ ان چیزوں کی رویت ہم کو حاصل نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ رویت کی صحت کی علت وجود نہیں ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء کی رویت بھی ممکن ہے اور اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں ہے، رہی یہ بات کہ پھر وہ نظر کیوں نہیں آتیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی عادت ان چیزوں کی رویت کو بندوں کے اندر پیدا کرنے کی نہیں ہے، پس ان چیزوں کے دکھائی نہ دینے کی وجہ، ان کی رویت کا محال ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ عادت اللہ کا جاری نہ ہونا ہے ان کی رویت کو بندوں کے اندر پیدا کرنے کے ساتھ۔

وحين أُعترضَ: بانّ الصِحّةَ عَدَميّةٌ فلاتَستدْعي عِلّةً، ولو سُلِّمَ فالواحد النوعي قد يُعلَّلُ بالمختلفات، كالحرارة بالشمس والنارِ، فلايستدْعي علةً مشتركةً، ولو سُلِّمَ فالعَدَمي يَصْلُح علةً للعدمي، ولو سُلِّمَ فلا نُسلِّم اشتراكَ الوجود، بل وجودُ كلِ شيءٍ عينُه.

أُجيبَ: بأن المراد بالعلة متعلَّقُ الرؤية والقابِلُ لها، ولا خَفاءَ في لزومِ كونِهٖ وجودياً.

ترجمہ: اور جب اعتراض کیا جاتا ہے بایں طور کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کا تقاضا نہیں کرے گی، اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی کبھی معلل ہوتا ہے مختلف علتوں کے ذریعے، جیسے حرارت (معلل ہے) سورج اور آگ کے ذریعے، پس وہ کسی علتِ مشترکہ کا تقاضا نہیں کرے گی، اور اگر مان لیا جائے تو عدمی، عدمی کے لیے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اگر مان لیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں وجود کے مشترک ہونے کو، بلکہ ہر شی کا وجود اس کا عین ہے، تو جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ علت سے مراد: رویت کا متعلق اور وہ شی ہے جو رویت کے قابل ہو اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے، اس کے وجودی ہونے کے ضروری ہونے میں۔

چند اعتراضات: وحين اعترض بأن الصحة: یہ ظرف ہے شارح رحمہ اللہ کے قول اُجیب کا جو تیسری سطر میں ہے۔ رویت کی عقلی دلیل جو ماقبل میں مذکور ہوئی اس پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں یہاں سے شارح رحمہ اللہ ان کو ذکر کر کے ان کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ اس دلیل سے رویت کی صحت کو ثابت کیا گیا ہے اور صحت عدمی شی ہے کیوں کہ صحت سے

مراد امکان ہے اور امکان امر عدمی ہے جیسا کہ اوپر گذرا، اور جب صحت رویت، امر عدمی ہے تو وہ کسی علت کی مقتضی نہیں ہوگی، کیوں کہ علت کی ضرورت موجود کو ہوتی ہے اور جوشی معدوم ہو وہ کسی علت کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ اس کیلئے وجود کی علت کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض: **ولو سلم فالواحد النوعي الخ**: یہ دوسرا اعتراض ہے جس کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ واحد کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے اس کو واحدِ شخصی کہتے ہیں اور کبھی کلی ہوتا ہے، پھر اگر وہ ایسی کلی ہو جس کے تحت میں افرادِ کثیرہ، متفق الحقائق ہوں تو اس کو واحدِ نوعی کہتے ہیں، جیسے انسان واحدِ نوعی ہے، کیوں کہ اس کے تحت میں زید، عمر، بکر وغیرہ بہت سے افراد ہیں، اور سب کی حقیقت ایک ہے، اور اگر وہ ایسی کلی ہو جس کے تحت افرادِ کثیرہ مختلف الحقائق ہوں تو اس کو واحدِ جنسی کہتے ہیں، جیسے حیوان واحدِ جنسی ہے، کیوں کہ اس کے تحت میں انسان، فرس، غنم وغیرہ بہت افراد ہیں اور سب کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

اس کے ساتھ یہ بھی ذہن میں رہے کہ واحدِ شخصی کی علت تو ایک ہی ہوگی ایک سے زیادہ اس کی علت نہیں ہوسکتی، جیسے زید واحدِ شخصی اور جزئی حقیقی ہے تو اس کا باپ کوئی ایک ہی ہوسکتا ہے۔ اور واحد نوعی یا جنسی کی علت متعدد بھی ہوسکتی ہیں جیسے انسان واحد نوعی ہے اور زید عمر وغیرہ اس کے افراد ہیں اور سب کی علتیں الگ الگ ہیں زید کا باپ اور ہے اور عمر کا اور، یا مثلاً حرارت واحدِ نوعی ہے کیوں کہ اس کے تحت میں افرادِ کثیرہ ہیں جیسے زمین کی حرارت، تنور کی حرارت، وغیرہ، اور زمین کی حرارت کی علت سورج ہے، اور تنور کی حرارت کی علت آگ ہے۔

اس کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ صحت رویت علت کی مقتضی ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے لیے علتِ مشترکہ (یعنی علت واحدہ) کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ یہ اس وقت ضروری ہوتا جب رویت واحدِ شخصی ہوتی حالانکہ یہ بھی احتمال ہے کہ واحد نوعی ہو اور اس کیلئے مختلف علتیں ہوں مثلاً اجسام کی رویت کی علت اور ہو اور اعراض کی علت اور، جیسے زمین کی حرارت کی علت سورج ہے اور تنور کی حرارت کی علت آگ ہے، اور اجسام و اعراض کے مرئی ہونے کی علتیں باری تعالیٰ میں نہ پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رویت کو ممکن کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض: **قوله ولو سلم فالعدمي يصلح علة**: یہ تیسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم اس کو بھی تسلیم کریں کہ صحت رویت، واحدِ نوعی ہونے کے باوجود علتِ مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم اس کو تسلیم

نہیں کرتے کہ اس علت کا ''وجود'' ہونا ہی ضروری ہے کیوں کہ صحت امر عدمی ہے اور عدمی شی کے لیے عدمی علت بن سکتا ہے، لہذا ہم کہیں گے کہ صحت رویت کی علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں سے پاک ہیں لہذا اس دلیل سے اللہ کی رویت کا ممکن ہونا لازم نہیں آئے گا۔

چوتھا اعتراض: لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود : یہ چوتھا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم اس کو بھی تسلیم کرلیں کہ صحت رویت کیلئے امرِ عدمی (امکان یا حدوث) علت نہیں بن سکتا، بلکہ اس کی علت وجود ہی ہے، تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ وجود اعیان واعراض اور واجب تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے، بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔ اور اعیان واعراض ممکن ہیں، لہذا ان کی رویت کی علت بھی امکان ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں، لہذا اس دلیل سے اس کی رویت کو ممکن کہنا صحیح نہ ہوگا۔

اعتراض نمبر ۱ اور نمبر ۳ کا جواب: أجيب بأن المراد : جواب کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں علت سے مراد وہ نہیں ہے جو رویت کے وجود اور تحقق کو ضروری قرار دے، بلکہ اس سے مراد وہ شی ہے جو رویت کا متعلق بن سکتی ہو یعنی رویت کے قابل ہو اور ایسی شی لامحالہ وجودی ہی ہوگی، کیوں کہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا ہے، اس سے تیسرا اعتراض (فالعدمي يصلح علة للعدمي) دفع ہوگیا، اسی طرح اس سے پہلا اعتراض بھی دفع ہوجاتا ہے کیوں کہ جب علت سے مراد وہ شی ہے جو رویت کے قابل ہو تو صحتِ رویت خواہ عدمی ہو یا وجودی بہر حال اس کیلئے علت کا ہونا ضروری ہے یعنی ایسی شی کا ہونا جو قابل رویت ہو، لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ''ان الصحة عدمية فلا تستدعي علة''۔

لم لا يجوزأنْ تكون خصوصيةَ الجسم أوِالعرض؛ لأنا أوّلَ ما نَرى شَبَحاً مِن بعيد إنّما نُدرِكُ منه هُوِيةً مّا، دونَ خصوصيةِ جوهريةٍ، أوْ عرضِيةٍ ،أو إنسانيةٍ، أوفرسيّةٍ، ونحو ذلك، وبعد رؤيتِه برؤيةٍ واحدةٍ متعلِّقةٍ بهُويّةٍ قد نَقْدِر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهرِ والأعراضِ، وقد لا نقدِر، فمتعلَّقُ الرؤيةِ هو كونُ الشيئ له هُوِيَّةٌ مّا، وهو المعنىُّ بالوجود، واشتراكه ضروريٌّ،

وفيه نظرٌ: لجوازِ أنْ يكون متعلَّقُ الرؤيةِ هو الجسميةَ وما يَتْبعُها من الأعراضِ مِنْ غير اعتبار خصوصيةٍ.

ترجمہ : پھر جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ جس وقت ہم دور سے کوئی چیز دیکھتے ہیں تو

اول وہلہ میں ہم اس کی صرف ایک ھُویَّت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خاص جوہر ہونے، یا عرض ہونے، یا انسان ہونے، یا فرس اور اس کے مثل ہونے کا۔ اور اس کو دیکھنے کے بعد ایک ہی دفعہ کی رویت کے ذریعے جو متعلق ہوتی ہے کسی ہویت کے ساتھ، کبھی ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر ان چیزوں کی جانب جو اس میں ہوتی ہیں جواہر واعراض میں سے، اور کبھی ہم قادر نہیں ہوتے ہیں، پس رویت کا متعلق شی کا ایسا ہونا ہے کہ اس کے لئے کوئی ہویت ہو اور وہی مراد ہے وجود سے اور اس کا مشترک ہونا بدیہی ہے۔

اور اس میں نظر ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ رؤیت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو اس کے تابع ہیں کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

لغات: شَبَحاً: دور سے نظر آنے والی چیز، جسم، شخص، صورت، پیکر محسوس، ھُوِیّۃ: کسی شی کی حقیقت، غیر سے ممتاز کرنے والا تشخص، ذات، یہاں پر وجود خارجی مراد ہے۔

اعتراض ۲/اور ۴/ کا جواب: ثم لا یجوز ان تکون: یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ علت سے مراد قابل رویت ہے جس کا وجودی ہونا ضروری ہے، تو اب یہ بھی جان لینا چاہئے کہ اجسام واعراض کے اندر رویت کے قابل چیز کوئی ایسی شی نہیں ہوسکتی جو جسم یا عرض کی خصوصیت ہو، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو ہم کو اول وہلہ میں ہر دکھائی دینے والی چیز کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ ہونے کا علم ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب ہم دور سے کوئی نظر آنے والی چیز دیکھتے ہیں تو اول وہلہ میں ہم کو اس کے صرف وجودِ خارجی کا علم ہوتا ہے یعنی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ خارج میں کوئی چیز موجود ہے، اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ جوہر ہے، یا عرض ہے، یا انسان ہے، یا فرس؟ اگر قابلِ رویت چیز جسم یا عرض کی خصوصیت ہوتی تو ایک نظر دیکھنے کے بعد اس میں جو جواہر واعراض ہیں ان کا علم ہوجاتا، حالانکہ ان کی تفصیل پر کبھی ہم قادر ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رویت کا متعلق (قابل رویت چیز) کسی شی کا صرف اس طور پر ہونا ہے کہ اس کے لیے وجودِ خارجی ہو، اس سے دوسرا اعتراض (فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات) دفع ہوگیا۔

اور وجود کا تمام اعیان واعراض اور واجب تعالی میں مشترک ہونا بدیہی ہے، اس سے چوتھا اعتراض (فلا نسلم اشتراك الوجود) دفع ہوگیا۔

قوله: وفيه نظر :اور اس میں نظر ہے یعنی دوسرے اعتراض کے جواب میں جو کہا گیا کہ رویت کا متعلق جسم یا عرض کی خصوصیت نہیں ہو سکتی الخ اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ رویت کا متعلق کسی خصوصیت کا لحاظ کیے بغیر مطلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو جسمیت کے توابع میں سے ہیں، اور اللہ تعالیٰ جسمیت اور اس کے توابع سے منزہ ہیں، لہذا اس دلیل سے اللہ تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وتقرير الثاني: أنّ موسىٰ عليه السلامُ قد سال الرؤيةَ بقوله: "ربِّ اَرِنِيْ أنظُرْ اِلَيْكَ" فلو لم تكُنْ ممكنةً لكانَ طلبُها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالىٰ وما لا يجوز، او سَفَهًا وعَبَثًا وطلبا للمحالِ، والأنبياءُ منزَّهونَ عن ذلك.

وَانَّ اللّٰه تعالىٰ قد عَلَّقَ الرؤية باستقرار الجبلِ، وهو أمرٌ ممكنٌ في نفسه، والمعلَّقُ بالممكن ممكِنٌ، لانَّ معناه الإخبارُ بثبوتِ المعلَّقِ عند ثبوتِ المعلَّقِ به، والمحال لا يثبُتُ على شيءٍ من التقادير الممكنةِ.

ترجمہ: اور دوسری (یعنی نقلی دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال کیا اپنے قول "رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ" کے ذریعہ، پس اگر وہ ممکن نہ ہو تو اس کو طلب کرنا ان چیزوں سے جاہل ہونا ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں، یا نادانی ہوگی اور عبث (بے فائدہ) ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا، اور انبیاء علیہم السلام اس سے پاک ہوتے ہیں۔

اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق کیا پہاڑ کے برقرار رہنے پر اور وہ امر ممکن ہے فی نفسہ، اور جو شی امر ممکن پر معلق ہو وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے کہ تعلیق کے معنیٰ: معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت، اور محال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے احوالِ ممکنہ میں سے کسی حالت پر۔

رویت کے جواز کی نقلی دلیلیں: **وتقرير الثاني** :یہاں سے رویت کے ممکن ہونے پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، واضح رہے کہ شارح رحمہ اللہ نے اس عنوان کے تحت دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مگر دونوں کو الگ الگ عنوان سے ذکر نہیں کیا ہے بلکہ ایک ہی لڑی میں دونوں کو پرو دیا ہے، کیوں کہ دونوں کا ماخذ ایک ہے اور وہ اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے: "فلمّا جاء موسىٰ لِميقاتِنا وكلّمه ربُّه قال رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قال لن تراني ولكن انظُرْ اِلَى الجَبَلِ فاِنِ استَقَرَّ مكانه فَسَوْفَ تراني" الخ (الاعراف:۱۴۳)

پہلی دلیل: پہلی دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ جب کوہ طور پر حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کو حق تعالیٰ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا اور انہوں نے بلا واسطہ کلام الٰہی کو سنا تو ان کے اندر متکلم کے دیدار کا بہت زیادہ شوق پیدا ہوا اور فرطِ اشتیاق میں انہوں نے بے ساختہ درخواست کردی: **رَبِّ اَرِنی انظر الیك** کہ اے رب میرے اور اپنے درمیان سے حجاب اور موانع اٹھادیجئے اور اپنے وجہ انور کو بے حجاب سامنے کردیجئے تاکہ میں ایک نظر دیکھ سکوں۔

پس حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا یہ درخواست کرنا رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اگر رویت ممکن نہ ہو، بلکہ محال ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کو اس کا علم تھا یا ان کو اس کا علم نہیں تھا؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں کیوں کہ دوسری صورت میں حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کا یہ سوال ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں کیا چیز جائز ہے اور کیا چیز جائز نہیں ہے؟

اور پہلی صورت میں یعنی اگر ان کو یہ معلوم تھا کہ رویت رب محال ہے پھر بھی انہوں نے سوال کیا تو یہ سوال ان کی نادانی ہوگی اور عبث (بے فائدہ) ہوگا اور ایک محال چیز کو طلب کرنا ہوگا۔ اور ظاہر ہے انبیاء علیہم السلام جہل سفہ اور عبث اور ان جیسی تمام چیزوں سے بالکل پاک ومنزہ ہوتے ہیں۔

دوسری دلیل: وان اللہ قد علق الرویة : یہ دوسری نقلی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کے سوال کے جواب میں اللہ پاک نے یہ ارشاد فرمایا "**لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فاِنِ استقرَّ مکانه فسوف ترانی**" یعنی اس دنیا میں کسی مخلوق کا فانی وجود اور اس کی فانی قوتیں رب ذوالجلال والاکرام کے دیدار پُر انوار اور جمالِ بے مثال کا تحمل نہیں کرسکتیں البتہ آپ پہاڑ کی طرف دیکھتے رہیں ہم اپنے جمال کی ایک جھلک اس پر ڈالتے ہیں اگر پہاڑ نے اس کو برداشت کرلیا اور وہ اپنی جگہ برقرار رہا تو آپ کو بھی اس کا تحمل کرادیا جائے گا، ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز سے نہ ہوسکے کسی انسان کی مادی قوت اور جسمانی آنکھیں اسے کیسے برداشت کرسکتی ہیں؟ کیوں کہ انسان جسمانی قوت اور مادی طاقت کے اندر دوسری عظیم الخلقت چیزوں سے بہت کمزور واقع ہوا ہے، "**لَخَلْقُ السمٰوات والارضِ اکبرُ من خَلقِ الناس**" (المؤمن:۵۷) **وَخُلِقَ الانسانُ ضَعِیفًا** (النساء:۲۸) پس اللہ رب العزت کا حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ

الصلوۃ والسلام کو یہ جواب دینا بھی رویت کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل (پہاڑ کے ساکن و برقرار رہنے) پر معلق فرمایا جو فی نفسہ ممکن ہے۔ اور جو شی کسی ممکن پر معلق ہو وہ ممکن ہوتی ہے، کیوں کہ تعلیق کے معنی: معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت، پس اللہ تعالیٰ کے اپنی رویت کو استقرارِ جبل پر معلق کرنے کا مطلب اس بات کی خبر دینا ہے کہ استقرارِ جبل کے ثبوت کے وقت میری رویت بھی واقع ہوسکتی ہے۔

اگر رویتِ رب محال ہو تو اس کو استقرارِ جبل پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ محال کا ثبوت تو کسی بھی شی کے ممکنہ احوال میں سے کسی بھی حالت کے پائے جانے کی صورت میں نہیں ہوسکتا۔

وقد اعترض بوجوهٍ: أقواها أنَّ سؤالَ موسىٰ عليه السلام كان لِأجْلِ قومه حَيْثُ قالوا: "لن نؤمن لَكَ حتى نَرَى اللهَ جَهْرَةً" فسأل لِيَعْلَموا امتناعَها كما عَلِمَه هو، وبأنّا لا نُسلِّم انّ المعلّقَ عليه ممكنٌ، بل هو استقرارُ الجَبَلِ حالَ تحرُّكه، وهو مُحالٌ.

ترجمہ: اور تحقیق کہ اعتراض کیا گیا ہے چند طریقوں سے، ان میں زیادہ قوی یہ ہے کہ: موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کا سوال اپنی قوم کی وجہ سے تھا، اس لئے کہ ان لوگوں نے کہا تھا ہم "ہرگز نہیں مانیں گے آپ کے کہنے کی وجہ سے یہاں تک کہ ہم دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کو علانیہ طور سے" تو انہوں نے سوال کیا تا کہ وہ لوگ جان لیں اس کے محال ہونے کو جس طرح وہ خود (یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام) اس کو جانتے تھے، اور بایں طور کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں اس بات کو کہ معلق علیہ ممکن ہے، بلکہ وہ پہاڑ کا برقرار رہنا ہے اس کے متحرک ہونے کی حالت مین اور یہ محال ہے۔

پہلی دلیل پر اعتراض: **وقد اعترض بوجوه** :امکانِ رویت کی مذکورہ بالا دونوں نقلی دلیلوں پر معتزلہ کی طرف سے مختلف طرح کے اعتراضات کیے گئے ہیں، پہلی دلیل پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سب سے قوی اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ والصلوۃ والسلام کا رویت کی درخواست کرنا اپنے لیے نہیں تھا بلکہ قوم کے لیے تھا، کیوں کہ قوم نے کہا تھا: "لن نومن لك حتى نرى اللهَ جهرةً" (البقرہ:۵۵) "ہم ہرگز نہ مانیں گے تمہارے کہنے سے (کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے) یہاں تک ہم خود دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کو علانیہ طور سے" پس حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام نے رویت کا سوال اس لیے کیا تا کہ قوم کو بھی رویت کے محال ہونے کا یقین ہو جائے جس طرح خود ان کو یقین تھا۔

دوسری دلیل پر اعتراض: **وبانا لا نسلم:** اس کا عطف ہو جوہ پر ہے، اور یہ دوسری دلیل پر اعتراض ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ معلق علیہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تا کہ اس کے ممکن ہونے سے معلّق یعنی رویت رب کا ممکن ہونا لازم آئے، بلکہ معلّق علیہ پہاڑ کا ساکن و برقرار رہنا ہے اس کے متحرک ہونے کی حالت میں، یعنی اس پر تجلی ربانی کے واقع ہونے کے وقت میں، اور ظاہر ہے کہ پہاڑ کا ساکن و برقرار رہنا اس کے متحرک ہونے کی حالت میں اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لہذا اس پر جس رویت کو معلق کیا گیا ہے وہ بھی محال ہوگی۔

وأجيبَ بأنَّ كلاً من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورةَ في ارتكابِه، على أنّ القومَ إنْ كانوا مؤمنينَ، كفاهم قولُ موسىٰ عليه السلام: أنَّ الرؤية ممتنعةٌ، وإنْ كانوا كفاراً، لم يُصدِّقوه في حكم اللّٰهِ تعالىٰ بالامتناعِ، وأيًّامّا كانَ يكونُ السوالُ عَبَثًا، والاستقرارُ حال التحرُّكِ أيضًا ممكنٌ بأنْ يقعَ السكونُ بَدَلَ الحركةِ، وإنّما المحالُ اجتماعُ الحركةِ والسكونِ.

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے بایں طور کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت (بھی) نہیں ہے، علاوہ ازیں قوم اگر مومن تھی تو ان کو کافی ہو جاتا موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کہ رویت محال ہے، اور اگر کافر تھی تو وہ ان کی تصدیق نہیں کرتی اللہ تعالیٰ کے محال ہونے کا حکم لگانے میں بھی، اور جو بھی صورت ہو (بہر حال) سوال عبث ہوگا۔

اور برقرار رہنا متحرک ہونے کی حالت میں بھی ممکن ہے بایں طور کہ سکون واقع ہو جائے حرکت کے عوض، اور بے شک محال حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

دونوں اعتراضوں کا جواب **واجیب بان کلامن ذلک:** یہ مذکورہ بالا دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا سوال اپنے لئے نہیں تھا بلکہ قوم کے لئے تھا۔ اسی طرح یہ کہنا کہ معلق علیہ مطلق استقرار جبل نہیں ہے بلکہ استقرار بحال التحرک ہے یہ دونوں باتیں خلاف ظاہر ہیں، اول تو اس لیے کہ اگر سوال قوم کے لیے تھا تو ''رَبِّ اَرِنِی'' کے بجائے ''رَبِّ أرِهِم'' اور ''انظُرْ اِلَيكَ'' کے بجائے ''يَنظُرُوا إليك'' ہوتا۔

اور دوسری بات خلاف ظاہر اس لیے ہے کہ آیت شریفہ میں ''فان استقر مکانہ'' مطلق ہے اس

میں بحال التحرک کی کوئی قید نہیں ہے اور نصوص کو خلاف ظاہر معنی پر محمول اس وقت کیا جاتا ہے جب کوئی ضرورت داعی ہو، مثلاً: حقیقی معنی متعذر رہوں۔ اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے یہ تاویل قابل قبول نہیں۔

اعتراض نمبر ۱ / کا دوسرا جواب: **علی أن القوم إن كانوا** : یہ پہلے اعتراض کا دوسرا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا سوال قوم کے لیے تھا، صحیح نہیں ہے، کیوں کہ قوم دو حال سے خالی نہیں یا تو مومن تھی یا کافر، اگر مومن تھی تو اس کی تسلی کے لیے حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا خود یہ فرما دینا کافی تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے، اللہ پاک سے اس کو کہلوانے کی ضرورت نہیں تھی۔ اور اگر قوم کافر تھی تو چوں کہ وہ لوگ بوقت سوال کوہ طور پر موجود نہ تھے؛ اس لیے براہ راست تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس خبر کو سن نہیں سکتے تھے، لامحالہ ان کو یہ خبر حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام ہی کی زبانی معلوم ہوتی۔ اور وہ لوگ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کو دیگر خبروں میں سچا نہیں سمجھتے تھے، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رویت کے محال ہونے کی اس خبر کے اندر وہ ان کی تصدیق کیسے کر دیتے؟ اس لیے اس صورت میں بھی رویت کا سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

خلاصہ یہ کہ اگر سوال قوم کے لیے تھا تو اس صورت میں بھی - قوم خواہ مسلمان ہو یا کافر - حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا رویت کا سوال کرنا عبث ہوگا۔

اعتراض نمبر ۲ / کا دوسرا جواب: **والاستقرار حال التحرك** : یہ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ معلق علیہ استقرار جبل بحال التحرک ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں، کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہو جائے، محال تو فقط حرکت وسکون کا بیک وقت اجتماع ہے اور وہ یہاں مراد نہیں۔

(واجبةٌ بالنقلِ وقد وَرَدَ الدليل السمعيُّ بإيجاب رؤيةِ) المؤمنينَ (اللّٰه تعالیٰ فی دار الآخرة)، أمّا الكتاب فقوله تعالیٰ: "وُجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ" وأمّا السُنّةُ فقوله عليه السلام: "إنكم سَتَرَون رَبَّكم كما تَرونَ القمر ليلة البدر" وهومشهورٌ رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان اللّٰه عليهم. وأمّا الإجماعُ فهو انّ الامّة كانوا مُجمِعينَ على وقوع الرؤية في الآخرة، وانّ الآياتِ الواردة في ذلك محمولةٌ على ظواهرِها، ثم ظَهَرَتْ مقالةُ المخالفين وشاعَتْ شُبَهُهُم وتأويلاتُهم.

لغات وترکیب: واجبۃ: ثابت، الدلیل السمعی، نقلی دلیل (کتاب وسنت اور اجماع) ۔وجوہ یومئذ الخ: وجوہ: مبتدا، یومئذ: ظرف، ناضرۃ: خبر اول، الی ربہا: متعلق ہے ناظرۃ کے جو اس کے بعد ہے، فاصلہ کی رعایت کے لیے مقدم کر دیا گیا ہے، اور ناظرۃ مع اپنے متعلق کے خبر ثانی، القمر: مہینے کی ابتدائی دو یا تین یا سات راتوں یا آخر کی چار راتوں (۲۶ تا ۲۹) یا دو راتوں (۲۸-۲۹) کے چاند کو ہلال اور چودھویں رات کے چاند کو بدر اور باقی راتوں کے چاند کو قمر کہتے ہیں، (المنجد) مقالہ: قول، کلام، عقیدہ ونظریہ، شُبَہُھُم: ان کے شبہات (فاسد دلیلیں) مفرد: شُبْہَۃ۔

رویتِ رب کا ثبوت نقلی دلیل سے: قولہ واجبۃ بالنقل: رویت باری تعالیٰ کے عقلاً جائز ہونے کو بیان کرنے کے بعد اب نقلاً ثابت ہونے کو بیان فرماتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات قرآنیہ، احادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ آخرت میں جنت کے اندر مومنین کو اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہوگی، ارشاد ربانی ہے: وجوہ یومئذ" الخ (القیامۃ: ۲۲، ۲۳) بہت سے چہرے اس دن بارونق، تروتازہ اور روشن ہوں گے۔ اور اپنے رب کو دیکھیں گے، اور ارشاد نبوی ہے کہ: انکم سترون ربکم (بخاری: ۱/۷۸، باب فضل صلوۃ العصر، رقم الحدیث: ۵۴۶) (۱) بلا شبہ تم اپنے رب کو دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو بلا تکلف اور بلا تردد دیکھتے ہو، یہ حدیث مشہور بلکہ بقول بعض متواتر ہے کیوں کہ بیس سے زائد صحابہ کرام سے اس مضمون کی روایات منقول ہیں (۲)

---

(۱) اخرج البخاری عن جریر بن عبداللہ قال کنا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الی القمر لیلۃ یعنی البدر فقال انکم ستروں ربکم کما ترون ھذا القمر لا تضامون فی رویتہ، فان استطعتم أن لا تغلبوا علی صلاۃ قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا فافعلوا (رقم الحدیث: ۵۴۶، باب فضل صلوۃ العصر وانظر: ۵۶۵، ۷۹۸، ۴۳۹۵، ۴۶۶۳، ۶۳۲۳، ۷۱۳۳ تا ۷۱۳۹)

(۲) روایات کی تفصیل کے لیے دیکھیں عمدۃ القاری: ۴/۶۰، باب فضل صلوۃ العصر، فتح الباری: ۱۳/۴۹۷، باب قول اللہ تعالی "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ ۔

قال الحافظ ابن حجرؒ: جمع الدار قطنی طرق الأحادیث الواردۃ فی رؤیۃ اللہ تعالیٰ فی الآخرۃ فزادت علی العشرین، وتتبعہا ابن القیمؒ فی حادی الأرواح فبلغت الثلاثین واکثرھا جیاد، واسند الدار قطنی عن یحی بن معین قال: عندی سبعۃ عشر حدیثا فی الرؤیۃ صحاح، (فتح الباری: ۱۳/ ۵۱۴، باب قول اللہ تعالیٰ: "وجوہ یومئذ ناضرۃ إلی ربہا ناظرۃ"۔

ـــوقال العلامة بدر الدين العيني رحمه الله استدل بهذه الأحاديث وبالقرآن وإجماع الصحابةومَنْ بعدهم على إثبات رؤية الله في الآخرة للمؤمنين، وقد رَوَى أحاديث الرؤية أكثر من عِشرين صحابياً، وقال أبوالقاسم: روى رؤية المؤمنين لربهم عزوجل في القيامة: أبوبكر وعلى ابن أبي طالب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وأبوموسى وابن عباس وابن عمر وحذيفة وأبو امامة وأبو هريرة وجابر وأنس وعمار بن ياسر وزيد بن ثابت وعبادة بن الصامت وبريدة بن حصيب وجنادة بن أبي أمية وفضالة بن عبيد ورجل له صحبة بالنبي، عليه الصلاة والسلام، ثم ذكر أحاديثهم بأسانيد غالبها جيد: وذكر أبو نعيم الحافظ أبا سعيد الخدري وعمارة بن رؤيبة وأبا رزين العقيلي وأبا برزة، وزاد الآجري وأبو محمد عبدالله بن محمد المعروف بأبي الشيخ: عدى بن حاتم الطائي بسند جيد.

والرؤية مختصّة بالمؤمنين ممنوعة من الكفار ،وقيل يراه منافقو هذه الأمة،وهذا ضعيف، والصحيح أن المنافقين كالكفار باتفاق العلماء وعن ابن عمر وحذيفة: من اهل الجنةمن ينظر إلى وجهه غدوة وعشية.

ومنع من ذلك المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة، واحتجوا في ذلك بوجوه: الأول: قوله تعالىٰ "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الابصار"(الأنعام ۱۰۳)وقالوا : يلزم من نفي الإدراك بالبصرنفي الرؤية، الثاني: قوله تعالى:"لَن تَرَانِي")الأعراف۱۴۳) ولن، لتابيد بدليل قوله تعالىٰ "قُلْ لَنْ تَتَّبِعُوْنَا"(الفتح: ۱۵)واذا ثبت في حق موسىٰ، عليه الصلاة والسلام، عدم الرؤية ثبت في حق غيره، الثالث: قوله تعالىٰ: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَّآئِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا" (الشورى: ۵۱) ،فالآية دلت على أن كل من يتكلم الله معه فإنه لا يراه فاذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام ثبت في غير وقت الكلام ضرورة، أنه لا قائل بالفصل ، الرابع: ان الله تعالىٰ ما ذكر في طلب الرؤية إلا وقد استعظمه وذم عليه، وذلك في آيات: منها: قوله تعالىٰ: ﴿واذ قلتم يٰموسىٰ لَن نُّؤمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فأخذتكُمُ الصّٰعِقَةُ وَأنْتُمْ تنظُرُوْنَ﴾(البقرة: ۵۵) الخامس: لو صحت رؤية الله تعالىٰ لرأيناه الآن، والتالي باطل، والمقدم مثله.

ولأهل السنة ما ذكرنا من الأحاديث الصحيحة وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة ۲۲،۲۳) وقوله تعالىٰ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوْبُوْنَ﴾ (المطففين: ۱۵) فهذا يدل على أن المومنين لا يكونون محجوبين، والجواب عن قوله تعالىٰ: ﴿لاتُدرِكه الأبصار﴾أن المراد من الإدراك الإحاطة،ونحن أيضا نقول به، وعن قوله: ﴿لَنْ تَرٰنِيْ﴾ الاعراف: ۱۴۳) أنا لا نسلم أن :لن تدل على التابيد، بدليل قوله تعالىٰ ﴿لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾(البقرة:۹۵) مع أنهم يتمنونه في الآخرة، وعن قوله ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾(الآية الشورى: ۵۱) ان الوحي كلام يسمع بالسرعة وليس فيه دلالة على كون المتكلم محجوباً عن نظر السامع أو غير محجوب عن نظره، وعن قوله: ﴿واذ قُلتُم يٰموسىٰ﴾ الآية (البقرة:۵۵)أن الاستعظام لِمَ لا يجوز أن يكون لأجل طلبهم الرؤية على سبيل التعنت والعناد؟ بدليل الاستعظام في نزول الملئكة في قوله: (لولا انزل علينا الملائكةُ)(الفرقان: ۲۱) ولا نزاع في جواز ذلك، والجواب عن قولهم: لو صحت رؤية الله تعالى......الخ ان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز.

فان قالوا: الرؤية لا تحقق إلا بثمانية أشياء: سلامة الحاسّة، وكون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية، وأن يكون المرئي مقابلاً للرائي،أوفي حكم المقابل فالأول كالجسم المحاذى للرائي، والثاني كالأعراض المرئية، فانها ليست مقابلة للرائي، إذالعرض لا يكون مقابلاً للجسم ولكنها حالّة في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل، وان لا يكون المرئي في غاية القرب ولافي غاية البعد، وأن لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية اللطافة، وأن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب.ـــ

اسی طرح رویت کے وقوع پر اجماع بھی ہے، کیوں کہ شروع سے پوری امت اس بات پر متفق تھی کہ مؤمنین کو آخرت میں رویت حاصل ہوگی اور اس باب میں جو آیات وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہر پر محمول ہیں، پھر مخالفین کا ظہور ہوا، انہوں نے اس مسئلہ میں شکوک وشبہات پیدا کیے اور نصوص کی تاویلات کیں۔

وأقوى شُبَهِهِم من العقليات: أنّ الرؤيةَ مشروطةٌ بكون المرئي في مكان، وجهةٍ، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافةٍ بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاعٍ من الباصرة با لمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالىٰ.
والجوابُ منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: (فيُرىٰ لا في مكانٍ ولا على جِهَةٍ من مقابَلةٍ واتصالِ شعاعٍ أو ثبوتِ مسافة بين الرائي وبين الله تعالىٰ).

لغات وترکیب: الرائی، دیکھنے والا، المرئی، جس کو دیکھا جائے، یا جو دکھائی دے، نظر آنے والی چیز۔
قوله: ولا علىٰ جهة: یہاں پر جہت اپنے مشہور معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد کیفیت ونوعیت ہے، اور من مقابلةٍ اس کا بیان ہے، ترجمہ اس طرح ہوگا ''پس اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا اس حال میں کہ وہ نہ تو کسی مکان میں ہوں گے اور نہ آمنے سامنے ہونے، اور شعاع کے متصل ہونے، اور رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کسی مسافت کے ثابت ہونے کی کیفیت پر ہوں گے۔''
منکرین رویت کا عقلی شبہ: قوله: وأقوىٰ شبههم: مخالفین (معتزلہ وغیرہ) رویت کے انکار پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے شبہات پیش کرتے ہیں، عقلی شبہات میں قوی تر شبہ یہ ہے کہ رویت کے تحقق کے لیے کچھ شرطیں ہیں، مثلاً مرئی کا کسی مکان اور جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی ومرئی کے درمیان مناسب فاصلہ کا ہونا اس طور پر کہ مرئی نہ تو انتہائی قریب میں ہو اور نہ بہت زیادہ دور ہو، اور باصرہ (آنکھ) سے ایک نورانی شعاع کا نکل کر مرئی سے متصل ہونا، وغیرہ اگر ان میں سے ایک بھی شرط مفقود ہو تو رویت نہیں ہو سکتی، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان میں سے کوئی بھی شرط ممکن نہیں، پس اس کی رویت کیسے ہو سکتی ہے؟

قلنا: الشرائط الستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلّا في رؤية الأجسام، والله تعالىٰ ليس بجسم، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته، ولا يعتبر في حصول الرؤية إلا أمران: سلامة الحاسة، وكونه بحيث يصح أن يرى، وهذان الشرطان حاصلان: فان قلت: الكاف، في: كما ترون، للتشبيه، ولابد أن تكون مناسبة بين الرائي والمرئي؟ قلت: معنى التشبيه فيه أنكم ترونه رؤية محققة لاشك فيها ولا مشقة ولا خفاء، كما ترون القمر كذلك فهو تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي (عمدة القاري ٤/ ٦٠، باب صلوة فضل العصر، رقم الحديث : ٥٥٤)

مذکورہ شبہ کا جواب: ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول: ''فیریٰ لافی مکان ولا علی جھة من مقابلة'' الخ سے اسی کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کے تحقق کے لیے مذکورہ چیزوں کو شرط قرار دینا درست نہیں ہے، کیوں کہ رویت کا تحقق ہمارے نزدیک محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے مذکورہ چیزوں کی تاثیر کے بغیر۔ البتہ اللہ پاک کی عام عادت یہ ہے کہ رویت کو اس وقت پیدا فرماتے ہیں جب مذکورہ چیزیں پائی جاتی ہیں پس یہ چیزیں رویت کے لیے شروط عادیہ ہوں گی نہ کہ شروطِ لازمہ، پس اگر اللہ تعالیٰ اپنی عام عادت کے برخلاف کسی کے اندر ان چیزوں کے تحقق کے بغیر رویت کو پیدا فرمادیں تو ایسا ہوسکتا ہے اس کو محال نہیں کہہ سکتے لہٰذا آخرت میں جب مومن بندے جنت میں پہنچ جائیں گے جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا سر کی آنکھوں سے اس طرح دیدار کریں گے کہ اللہ پاک نہ تو کسی مکان میں ہوں گے، اور نہ ان کیفیات واحوال میں سے کسی کیفیت ونوعیت پر ہوں گے جن کو رویت کے لیے عام طور پر ضروری سمجھا جاتا ہے، جیسے: مرئی کا سامنے ہونا، نورانی شعاع کا اس سے متصل ہونا، اور رائی ومرئی کے درمیان مناسب فاصلہ کا ہونا، وغیرہ۔

وقیاسُ الغائبِ علی الشاهدِ فاسدٌ، وقد یُستدَلُّ علی عَدَمِ الاشتراطِ برؤیة اللّٰہِ تعالیٰ إیّانا، وفیه نظر، لأنَّ الکلام فی الرؤیة بحاسَّةِ الْبَصَرِ، فإن قیل: لو کان جائزَ الرؤیة والحاسةُ سلیمةٌ، وسائرُ الشرائطِ موجودةٌ، لَوَجَبَ انْ یُریٰ، وَإلَّا لَجازَ أَنْ یکون بحَضْرَتِنَا جبالٌ شاهقةٌ لا نَراها، وإنَّه سَفْسَطة، قُلْنَا: ممنوع فإنَّ الرؤیةَ عندنا بِخَلْقِ اللّٰہ تعالیٰ، لا یجِبُ عند اجتماع الشرائط.

لغات: حَاسّةٌ: جاننے اور ادراک کرنے کی قوت جو فطری طور پر انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہے، البصر: قوتِ باصرہ، دیکھنے کی طاقت، آنکھ، نگاہ، حاسة البصر: یہ اضافۃ العام الی الخاص کے قبیل سے ہے۔ حضرة: موجودگی، سامنے، قرب۔ شاهقة: بلند، عظیم، سَفْسَطَة: وہ طریقہ استدلال جس کی بنیاد مغالطہ پر ہو اور جس سے مقابل کو خاموش کرنا مقصود ہو، اس جگہ بدیہی بات کا انکار یا بدیہی البطلان کے معنی میں ہے۔

دوسرا جواب: قوله قیاس الغائب: یہ مخالفین کے استدلال کا دوسرا جواب ہے، پہلا جواب انکاری تھا یہ تسلیمی ہے یعنی بالفرض اگر ہم مان لیں کہ رویت کے وقوع کے لیے مذکورہ چیزیں شرط ہیں تو اس سے صرف ان چیزوں کی رویت کا مذکورہ شرطوں کے ساتھ مشروط ہونا ثابت ہوگا جو محسوسات کے قبیل سے ہیں، نہ کہ تمام چیزوں کی رویت کا

اور غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے (النبراس)

قولہ: وقد یستدل :بعض نے رویت کے مذکورہ چیزوں کے ساتھ مشروط نہ ہونے پر استدلال کیا ہے اللہ پاک کے ہم لوگوں کو دیکھنے سے کہ جس طرح اللہ پاک ہم لوگوں کو دیکھتے ہیں ان شرطوں کے بغیر، اسی طرح اگر ہم بھی اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں ان شرطوں کے بغیر تو اس میں کیا تعجب ہے؟ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے؛ کیوں کہ گفتگو حاسّہ بصر سے دیکھنے میں ہے۔ اور اللہ پاک کا دیکھنا حاسّہ بصر سے نہیں ہے۔

ایک اعتراض: فان قیل :رویت کو جائز کہنے پر منکرین رویت کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اگر رویت جائز ہوتی دراں حالیکہ ہماری آنکھیں صحیح ہیں اور رویت کے تحقق کی تمام شرطیں موجود ہیں تو اللہ پاک کی رویت دنیا میں بھی ضرور حاصل ہوتی، کیوں کہ اگر اس حالت میں رویت ضروری نہ ہو تو حاسّۂ بصر سے اعتماد اٹھ جائے گا اور یہ کہنا جائز ہوگا کہ ہمارے پاس اونچے اونچے پہاڑ ہیں جن کو ہم نہیں دیکھتے، حالانکہ یہ بات سفسطہ (بدیہی البطلان) ہے۔

جواب: قلنا ممنوع :جواب کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کی شرطوں کے پائے جانے کے وقت رویت کے حصول کو ضروری قرار دینا ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ رویت کا تحقق ہمارے نزدیک محض اللہ پاک کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، صرف شرائط کے اجتماع سے رویت کا تحقق ہمارے نزدیک ضروری نہیں، پس جب تک اللہ پاک رویت کو پیدا نہیں فرمائیں گے رویت کا تحقق نہیں ہوسکتا اگرچہ تمام شرطیں موجود ہوں۔

فائدہ:سفسطہ کا جواب شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شی کے معدوم ہونے کا یقین عقلاً اس کے وجود کے جائز ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسے کسی پہاڑ کے بارے میں ہم کو کامل یقین ہے کہ وہ سونا نہیں بنا ہے لیکن سونا بن جانا عقلاً جائز اور فی نفسہ ممکن ہے، پس ہمارے پاس اونچے اونچے پہاڑوں کے نہ ہونے کا گو ہم کو کامل یقین ہے لیکن اس کے باوجود عقلاً یہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں، مگر ہماری آنکھیں ان کو نہ دیکھتی ہوں؛ لہٰذا اس کو سفسطہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (النبراس)

> ومن السّمعيات قوله تعالىٰ: "لَا تُدْرِكُه الأَبْصَارُ" والجوابُ بعد تسليم كونِ الأبصارِ للاستغراق، وإفادتهِ عمومَ السلبِ، لا سَلْبَ العمومِ، وكونِ الإدراكِ هو الرؤيةَ مطلقاً، لا الرؤيةَ على وجهِ الإحاطةِ بجوانب المرئی، أنَّه لادلالةَ فيه على عموم الأوقاتِ والأحوالِ.

لغات وترکیب:من السمعیات: اس کا عطف من العقلیات پر ہے جو پچھلے صفحہ پر گذرا، تقدیر عبارت یہ ہے: واقوی شُبَهِهِمْ من السمعیات. الأبصار: مفرد البصر: قوتِ باصرہ، نگاہ، الاستغراق: احاطہ کرنا، گھیرنا، تمام افراد کو شامل ہونا، عُمومُ السلبِ: نفی کا عام ہونا، یعنی ہر فرد سے حکم کی نفی، جیسے کوئی جاندار پتھر نہیں ہے، سلبُ العموم: عموم کی نفی، یعنی مجموعۂ افراد سے حکم کی نفی، جیسے سب طالب علم محنتی نہیں ہیں، عمومِ سلب اور سلب عموم میں فرق یہ ہے کہ عمومِ سلب، سلبِ کلی کو کہتے ہیں یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی کو، جیسے: قضیہ سالبہ کلیہ میں ہوتا ہے، لہٰذا اس کے صدق کے لیے واقع اور نفس الامر میں موضوع کے ہر ہر فرد سے حکم کا انتفاء ضروری ہے، اور سلبِ عموم کہتے ہیں، موضوع کے افراد سے حکم کی نفی کو کل یا بعض کی تصریح کے بغیر، جیسے: قضیہ مہملہ میں ہوتا ہے، جیسے: الانسان لم يَرَ (انسان نے نہیں دیکھا) اس کے صدق کے لیے ہر ہر فرد سے واقع اور نفس الامر میں حکم کا انتفاء ضروری نہیں ہے، بلکہ بعض سے انتفاء بھی کافی ہے؛ اس لیے کہ یہ سالبہ جزئیہ کے درجہ میں ہے۔ كَوْنُ الإدراكِ هو الرُّؤيَةَ: اس میں هو برائے فصل ہے جو مبتدا اور خبر کے درمیان آتا ہے، اور اس کا کوئی محلِ اعراب نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے بعد کو اس کے ماقبل کے اعتبار سے اعراب ہوگا، جیسے قرآن مجید میں ہے: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ (المائدہ: ۱۱۷) اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو مبتدا مان کر اس کے مابعد کو بر بناءِ خبریت مرفوع پڑھیں، کافیہ میں ہے: وَيَتَوَسَّطُ بَيْنَ الْمُبْتَدَأ وَالْخَبَرِ صِيغَةُ مَرْفُوعٍ مُنْفَصِلٍ مطابقا للمُبْتَدَأ وَيُسَمَّى فَصْلًا ... ولا موضِعَ له عِنْدَ الخَليل، وبَعْضُ العرب يَجْعَلُهُ مُبْتَدأً وما بعْده خَبَرَهُ (کافیہ: ۶۷)

منکرین رویت کی نقلی دلیل: قوله ومن السمعيات: مخالفین کے نقلی دلائل میں قوی ترین دلیل اللہ پاک کا ارشاد ہے: لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (الانعام آیت: ۱۰۴) بایں طور کہ ابصار جمع معرف باللام ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ ''کوئی بھی آنکھ اللہ پاک کو نہیں دیکھ سکتی۔''

قوله والجواب: یہ مبتدا ہے اور اس کی خبر انه لادلالة ہے جو تیسری سطر میں ہے۔

جواب کی وضاحت یہ ہے کہ اس آیت شریفہ سے استدلال موقوف ہے چار باتوں کے ثبوت پر، ایک یہ کہ الابصار میں الف لام استغراق کے لیے ہے۔ دوسری یہ کہ استغراق عموم سلب کے لیے ہے نہ کہ سلبِ عموم کے لیے یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی آنکھ اس کو نہیں دیکھ سکتی، یہ معنی نہیں کہ سب آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ ادراک سے مراد مطلق رویت ہے نہ کہ ایسی رویت جو مرئی کے تمام اطراف و جوانب کا احاطہ کیے ہو۔

اور چوتھی بات یہ کہ نفی کا تعلق کسی خاص وقت یا حالت سے نہیں بلکہ وہ عام ہے تمام اوقات واحوال کو؛ حالاں کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ جمع معرف باللام ہر جگہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔

اور اگر ہم اس کو تسلیم کرلیں تو دوسری بات ہم کو تسلیم نہیں کہ یہاں عمومِ سلب مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سلبِ عموم مراد ہے کیوں کہ تُدرِکه الابصار موجبہ کلیہ (یدرکه کلُّ بَصَرٍ) کے معنی میں ہے، پس جب اس پر حرفِ نفی داخل ہوا تو عموم کی نفی ہوگی اور معنی ہوں گے: لایُدرِکُه جمیع الابصار (تمام آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں) اور اس سے بعض آنکھوں کے دیکھنے کی نفی نہیں ہوتی، جیسے" لیس کل حیوان اِنساناً" کے معنی ہیں: سارے جاندار انسان نہیں ہیں" اور اس سے بعض حیوان کے انسان ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

اور اگر ہم اس کو بھی مان لیں کہ یہاں پر عمومِ سلب ہی مراد ہے تو تیسری بات ہم کو تسلیم نہیں کہ ادراک مطلق رویت کے معنی میں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک کے معنی ہیں: "شئ مرئی کا پورا احاطہ کرکے دیکھنا" ان الادراك ليس هو الرؤية المطلقة، وانما هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى كما فسره ابن عباسؓ بها فى أحد تفسيريه وإليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم، والرؤية المكيّفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة، ولا يلزم مِنْ نَفيْ الأخص نَفْى الأعم، فظهر صحة ان يقال: رأيته وما أدرَكه بَصَرى (روح المعانی: ۳۵۵/۷ سورہ انعام) پس نفی مطلق رویت کی نہیں، بلکہ رویت علی وجہ الاحاطہ کی ہے اور ایسی رویت کی ہم بھی نفی کرتے ہیں۔ (۱)

---

(۱) حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں: اس آیت میں حق تعالیٰ نے رویت کی نفی نہیں کی، بلکہ ادراکِ ابصار کی نفی ہے اور ادراک اور رویت میں بڑا فرق ہے، ادراک کے معنی لغت میں کسی چیز کو اپنے احاطہ میں لینے کے ہیں: اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے میں فرماتے ہیں" قَالَ اَصحابُ موسیٰ اِنَّا لَمُدرَكون قال كَلَّا "یعنی جب فرعون کے لشکر نے بنی اسرائیل کا پیچھا کیا تو حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کے اصحاب نے کہا کہ اب تو ہم پکڑ لئے گئے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: ہرگز نہیں! اس آیت شریفہ میں" اِنَّا لَمُدرَكون" کے معنی اِنَّا لَمَرئِيون" کے نہیں ہیں اور کَلّا سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مراد رویت کی نفی نہیں ہے، کیوں کہ رویت تو ہو چکی تھی، فرعونیوں نے بنی اسرائیل کو دیکھ لیا تھا، البتہ پکڑنے سے وہ عاجز رہے، پس کَلّا سے اسی کی نفی مراد ہے۔

لہذا" لاتُدرِكُهُ الأَبصار" کے معنی یہ ہیں کہ نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کرسکتیں، اور احاطہ کی نفی سے رویت کی نفی لازم نہیں آتی، جس طرح قرآن کریم میں ہے" وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طٰہٰ: ۱۱۰) کہ بندے اللہ تعالیٰ کا باعتبار علم کے احاطہ نہیں کرسکتے، اس میں احاطہ کی نفی سے مطلق علم کی نفی لازم نہیں آتی، چنانچہ بندے اللہ پاک کو جانتے اور پہچانتے ہیں، اسی طرح حدیث میں ہے: لا اُحصى ثناءً عَلَيكَ الخ" میں اللہ پاک کی مدح وثناء کا احصاء واحاطہ نہیں کرسکتا، اس سے مطلق ثناء کی نفی لازم نہیں آتی۔

اور زجاج امام نحو یہ کہتے ہیں کہ، آیت شریفہ کے معنی یہ ہیں کہ کوئی اللہ پاک کی کنہ اور حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا، سو آنکھیں اس کو دیکھیں گی مگر=

اور اگر اس کو بھی تسلیم کرلیں کہ مطلق رویت ہی کی نفی مقصود ہے تو پھر ہم کہیں گے اس آیت شریفہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ نفی عام ہے تمام اوقات واحوال کو، لہذا ہم اس کو خاص کرسکتے ہیں بعض اوقات کے ساتھ مثلاً دنیا کے ساتھ کما نقله في روح المعاني (۳۵۶/۷) عن الحسن وغيره، یا بعض احوال کے ساتھ مثلاً: موجودہ حالت میں جب تک آنکھوں میں دیدارِ خداوندی کی قوت عطا نہ ہو اور اللہ پاک کی مشیت نہ ہو لیکن جب اللہ پاک اپنے فضل وکرم سے دیدار کرانا چاہیں گے اور آنکھوں میں اس کی صلاحیت پیدا فرمادیں گے تو اس وقت رویت حاصل ہوگی کماذهب اليه بعض المفسرين (۱)

وقد يُستدَلّ بالآية على جوازِ الرؤية، إذ لو امْتَنَعَتْ لَمَا حصل التمدُّحُ بِنفيها، كالمعدوم لا يُمْدحُ بعدم رويته لامتناعها، وإنما التمدُّحُ في أن يُمكِنَ رؤيتُه ولا يُرىٰ للتمنُّع والتعزُّزِ بحجاب الكبرياءِ .

= احاطہ نہیں کرسکیں گی۔ (معارف القرآن ادریسی: ۵۱۲/۲، سورہ انعام آیت: ۱۰۳)

اور شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالجبار الاعظمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لايُدرِكُهُ الابصار کے معنی یہ ہیں کہ نگاہیں حضرت باری جل جلالہ کا احاطہ نہیں کرسکتیں، کیوں کہ ادراک کے معنی ہیں: مرئی کے حدود وجوانب پر واقف ہونا، اسی کو احاطہ کہتے ہیں، ادراک کی یہی تفسیر حضرت ابن عباس اور سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور جمہور مفسرین ادراک کی تفسیر احاطہ سے فرماتے ہیں اور احاطہ اسی چیز کا ہوسکتا ہے جس کی حدود وجہات ہوں، اور اللہ تعالیٰ کیلئے حدود وجہات محال ہیں، پس اس کا ادراک واحاطہ بھی ناممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت نفی رویت کی دلیل نہیں بلکہ ثبوت رویت کی دلیل ہے اس لئے کہ ادراک ورویت میں فرق ہے رویت عام ہے ادراک خاص، باری تعالیٰ کی مراد اگر نفی رویت ہوتی ہے تو فرماتے: "لَا تَرَاهُ الأبْصار" لیکن باری تعالیٰ نے "لاتراه" نہیں فرمایا: بلکہ لاتدرکہ الابصار فرمایا، اور نفی ادراک سے نفی رویت نہیں ہوتی پس جب ادراک کی نفی فرمائی جو رویت کے اوصاف میں اخص ہے اور مقام مدح میں فرمائی تو معلوم ہوگیا کہ نفس رویت ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کسی نے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے اس نے کہا کیوں نہیں، فرمایا: پورا آسمان دیکھتے ہو کہا: نہیں! تو فرمایا: سنو! جو شخص لشکر یا پہاڑ یا باغ یا شہر کے اطراف وجوانب کو دیکھے تو یہ نہیں کہا جاتا "اَدرَكها" بلکہ یہ لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب ان کا احاطہ کرے۔ (امدادی الباری ۵۰۱/۲)

(۱) حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی لکھتے ہیں بعض علماء کہتے ہیں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دنیا کی آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں، پس اس سے آخرت کے نہ دیکھنے پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ دنیا کی آنکھیں ضعیف ہیں اور آخرت کی آنکھیں قوی ہیں اس میں کیا استبعاد ہے کہ جو بات دنیا میں ناممکن ہو وہ آخرت میں ممکن ہوجائے۔ قال مالكؒ: انما لَمْ يُرَ سبحانه في الدنيا لانه باقٍ ، والباقي لا يُرىٰ بالفاني: فاذا كان في الآخر قورزقوا ابصارا باقية رؤ االباقي بالباقي (فتح الملہم: ۳۰۱/۲)

حضرت شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلب آیت کا یہ ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اس کو دیکھ سکے ہاں اگر وہ خود ازراہ لطف وکرم اپنے کو دکھانا چاہے گا تو آنکھوں میں ویسی قوت پیدا کردے گا کہ جس سے اہل ایمان حسب مراتب خدا تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔ (معارف القرآن ادریسی، ۵۱۳/۲، تفسیر عثمانی، ۲۳۳/۱ سورہ الانعام آیت ۱۰۳)

وَإِنْ جعلنا الإدراكَ عبارةً عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدودِ فدلالةُ الآية على جوازِ الرؤية بل تحقُّقها أظهرُ، لأنّ المعنى أنّه مع كونه مرئياً لايُدرَكُ بالأبصار لِتعاليه عن التناهي والاتّصافِ بالحدود والجوانبِ.

حل لغات: التمدّح: خوداپنی تعریف کرنا، التمنّع: محفوظ ومضبوط ہونا، ناممکن الحصول ہونا التّعزُّز: باعزت ہونا، قوی وغالب ہونا، لتعاليه: اس کے پاک وبلند ہونے کی وجہ سے، التناهي: متناہی ہونا۔

قوله: وقد يُستدل: ماقبل میں جس آیت شریفہ سے مخالفین نے رویت کی نفی پر استدلال کیا ہے بعض نے اسی آیت سے رویت کے جواز پر استدلال کیا ہے بایں طور کہ اللہ پاک نے اس کو مقام مدح میں ذکر کیا ہے یعنی اپنی ذات کے غیر مرئی ہونے کو بیان کر کے اللہ پاک نے اپنی تعریف کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رویت فی نفسہ جائز وممکن ہے، ورنہ اس کی نفی کوئی قابل تعریف بات نہ ہوتی جس طرح معدوم کی تعریف نہیں کی جاسکتی اس کے غیر مرئی ہونے کی وجہ سے، کیوں کہ معدوم کی رویت محال ہے پس اس کا غیر مرئی ہونا کوئی خوبی اور تعریف کی چیز نہیں ہوسکتی، اسی طرح رویت کی نفی اسی وقت لائق تعریف ہوگی جب فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو لیکن اس کے باوجود اس کو دیکھنا دشوار ہو اس کے محفوظ اور معزز ہونے کی وجہ سے عظمت وبزرگی کے حجابات کے ساتھ۔ (۱)

---

(۱) علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے اس سلسلہ میں بہت مفصل کلام کیا ہے فرماتے ہیں کہ لاتدركه الابصار کو اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں بیان فرمایا ہے اور مدح صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے صفات سلبیہ محضہ سے نہیں، اس لئے کہ جتنے کمالات ہیں وہ وجودی ہیں اور وجود کے تابع، اور جتنے عیوب ہیں وہ عدمی ہیں اور عدم کے تابع، مثلاً بصر کمال ہے اور وجودی ہے اور عدم بصر عیب ہے اور عدمی ہے اسی طرح سیکڑوں مثالیں ہوسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ معدوم محض میں کوئی کمال نہیں اور واجب بالذات میں کمال ہی کمال ہے اور مثلاً انسان میں وجود بھی ہے عدم بھی۔ نہیں تھا، ہوگیا پھر فنا ہوجائیگا اس لئے انسان میں کمال بھی ہے اور عیب بھی۔ بہر کیف عدم محض میں نہ تو کوئی کمال ہے نہ اس کو مقام مدح میں ذکر کیا جاتا، البتہ اگر عدم کسی امر وجودی کو متضمن ہوتا ہے تو باری تعالیٰ اس کو مقام مدح میں بیان فرماتے ہیں مثلاً وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة (یونس:۶۱) کے معنی میں يعلم كل شيء (ہر چیز کو جانتے ہیں) ما مسّنا من لغوب کے معنی کامل القدرة کے ہیں لا تأخذه سنة ولا نوم کمال قیومیت کو متضمن ہے، ليس كمثله شيء متضمن ہے کمال ذات وصفات کو۔ نفی شریک وولد وظہیر وصاحبہ متضمن ہے ربوبیت والوہیت وقہر کے کمال کو، نفی اکل وشرب متضمن ہے کمال صمدیت اور غنا کو۔

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی عدمی چیز کو مدح کے طور پر نہیں بیان کیا جس میں کوئی وجودی پہلو نہ ہو پس اگر لاتدركه الابصار کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ کسی حال میں مرئی نہیں، تو اس کو مدح کے طور پر بیان نہیں فرماتے، اس لیے کہ معدوم محض بھی نہیں دیکھا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے کہ ایسی چیز سے اپنی تعریف کریں جس میں معدوم محض بھی اس کا شریک ہو، پس لاتدركه الابصار کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کی رویت تو ہوسکتی ہے لیکن اس کا ادراک نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ غایت عظمت اور کمال کبریائی کی وجہ سے ہر چیز سے بڑا ہے لہذا چیزیں اس کو دیکھ تو سکتی ہیں لیکن احاطہ نہیں کرسکتیں۔ (امداد الباری: ۵۰۲/۲)

قولہ: وإن جعلنا الإدراك: اور اگر ادراک کے معنی رویت کے نہ ہوں بلکہ اس کے معنی شی مرئی کے تمام اطراف وجوانب کا احاطہ کرکے دیکھنے کے ہوں تب تو رویت کے جواز بلکہ اس کے تحقق اور وقوع پر آیت کریمہ کی دلالت اور بھی زیادہ واضح ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ پاک کی ذات ایسی عظیم ترین ہے کہ باوجود اس کے قابل رویت ہونے کے، سر کی آنکھوں سے اس کا پورا ادراک واحاطہ نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ متناہی ہونے اور حدود واطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہے۔

ومنها: أنّ الآياتِ الواردةَ في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظامِ والاستكبارِ، والجوابُ أنّ ذلك لِتعنُّتِهم وعنادِهم في طلبها، لا لِامتناعها، وإلّا لَمَنَعَهم موسىٰ عليه السلام عن ذلك، كما فَعَلَ حين سألوا: أنْ يَجْعَلَ لهم اٰلِهةً، فقال: بل أنتم قومٌ تَجْهَلُوْن.
وهذا مُشعرٌ بإمكان الرؤيةِ في الدنيا، ولهذا اختلفتِ الصحابةُ رضي الله عنهم في أنّ النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربّه ليلةَ المعراجِ أم لا؟ والاختلافُ في الوقوع دليلُ الإمكانِ. وأمّا الرؤيةُ في المنامِ فقد حُكِيَتْ عن كثيرٍ من السّلَفِ ولا خَفَاءَ في أنّها نوعُ مشاهدةٍ يكون بالقلب دون العَينِ.

لغات: مقرونة: ملی ہوئی، مربوط، مشتمل، الاستعظام: بڑا اور گراں سمجھنا، بڑا بننا، الاستکبار: بڑا سمجھنا، عناد اور تکبر کی وجہ سے حق کو نہ ماننا، تَعَنُّت: کسی کی تکلیف ولغزش کا خواہاں ہونا، مشقت میں ڈالنا، پریشان کرنا، عِناد: ضد اور ہٹ دھرمی، مُشْعِر: بتانے والا، خبر دینے والا۔

قولہ: ومنها: منکرین رویت کے نقلی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں رویتِ باری تعالیٰ کے سوال کو بڑی چیز کا سوال قرار دیا گیا ہے۔ اور اس پر سخت نکیر کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ سوال کرنے والوں نے اپنے آپ کو بہت بڑا سمجھا جو اتنی بڑی چیز کا سوال کیا، ''یہ منہ اور مسور کی دال'' ''اور چھوٹا منہ اور بڑی بات'' یہاں تک کہ اس بے جا جسارت اور گستاخانہ سوال پر آسمان سے بجلی گری اور سب ہلاک کردیے گئے، ارشاد ربانی ہے: ''يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ الخ'' (النساء: ۱۵۳) یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے اہل کتاب (یہود) یہ درخواست کرتے ہیں کہ آپ ان کے پاس ایک کتاب لکھی لکھائی آسمان سے منگوادیں، سو آپ ان لوگوں کے اس سوال کو عجیب نہ سمجھیں، کیوں کہ ان کے بزرگوں نے موسیٰ علیہ السلام سے اس

سے بھی بڑی اور سخت بات کی درخواست کی تھی (وہ یہ) کہ اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا بلا کسی حجاب کے ہم کو دکھلا دو، اس سوال پر یہ ہوا کہ ان کہنے والوں پر بجلی آ پڑی اور سب مر گئے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاءَنَا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيْرًا (الفرقان:۲۱) یعنی جو لوگ ہم سے ملنے کی امید نہیں رکھتے کہ ہمارے روبرو حاضر ہو کر حساب وکتاب دینا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ ہمارے پاس فرشتے کیوں نہیں اترتے، یا ہم دیکھ لیتے اپنے رب کو، ان لوگوں نے اپنے دلوں میں اپنے آپ کو بہت بڑا سمجھ رکھا ہے جو اس قسم کی تمنا رکھتے ہیں اور خود کو اللہ پاک سے ہم کلام ہونے کے لائق سمجھتے ہیں، شرارت وسرکشی کی حد ہو گئی کہ باوجود عدم لیاقت کے اس قسم کی فرمائش کرتے ہیں۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رویت ممکن نہیں ہے، ورنہ اس کے سوال پر اس طرح انکار ومؤاخذہ نہ ہوتا۔

والجواب أن ذلك: جواب یہ ہے کہ یہ انکار ومؤاخذہ رویت کے محال ہونے کی بنا پر نہیں ہوا، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا یہ سوال ضد اور ہٹ دھرمی پر مبنی تھا، جیسا کہ ان کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے "يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (البقرۃ:۵۵) کہ ہرگز ہم آپ کی تصدیق نہیں کریں گے یہاں تک کہ ہم دیکھ لیں اللہ کو کھلم کھلا، اور اس سے ان کا مقصد نبی کو عاجز کرنا اور اپنے لئے احکامِ توریت سے چھٹکارے کی راہ نکالنا تھا۔

ورنہ اگر رویت محال ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اس سوال سے ضرور ان کو منع فرماتے، جیسا کہ جب ان لوگوں نے کسی قوم کو بت پرستی کرتے دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا: "يٰمُوْسَى اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ (الاعراف:۱۳۸) کہ اے موسیٰ بنا دے ہمارے لئے بھی ایک بت جیسے ان کے بت ہیں، تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس بیہودہ وجاہلانہ فرمائش پر انکار کرتے ہوئے فرمایا تھا: "اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" یعنی تم اللہ تعالیٰ کی عظمت وبزرگی اور تنزیہات وتقدیس سے بالکل جاہل معلوم ہوتے ہو۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رویت کے سوال سے منع نہ فرمانا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ رویت دنیا میں بھی ممکن ہے اسی وجہ سے صحابہ کرام نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے شبِ معراج میں اللہ پاک کو دیکھا ہے یا نہیں؟ (۱)

---

(۱) اس میں صحابہ وتابعین اور ائمہ دین کا اختلاف ہے کہ شبِ معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ پاک کا دیدار کیا یا نہیں؟ اور اگر دیدار ہوا تو وہ سر کی آنکھوں سے ہوا یا چشم قلب سے؟ کیوں کہ روایات میں اختلاف ہے اور آیات قرآنیہ محتمل ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق روایات زیادہ تر حضرت عائشہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود حضرت انس، حضرت ابن عباس، اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت =

اگر اللہ پاک کی رویت محال ہوتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اس کے وقوع میں اختلاف نہ ہوتا، بلکہ عدمِ وقوع پر سب متفق ہوتے، پس یہ اختلاف بھی رویت کے ممکن ہونے کی دلیل ہے۔

= عائشہ رضی اللہ عنہا منکر ہیں یعنی شب معراج میں رویت باری کا انکار کرتی ہیں اور حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ مثبت ہیں۔ اور حضرت ابوذرؓ بین بین ہیں۔ ان سے "نورٌ انّی اَراہ" بھی منقول ہے اور "رایتُ نوراً" بھی اور ابن خزیمہ اور نسائی کی روایت میں ان سے منقول ہے "راہ بقلبِہ ولَم یَرَہُ بعَینِہ" اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا مشہور قول یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل کو دیکھا۔

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: اختلف السلف في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربَّه، فذهبَ عائشة وابن مسعود الى انكارها، واختلف عن أبي ذر، وذهب جماعة إلى إثباته، وحكى عبدالرزاق عن معمر عن الحسن انه حَلَفَ أن محمدا رأى ربه، واخرج ابن خزيمة عن عروة بن الزبير إثباتها، وكان يشتد عليه اذا ذكر له إنكار عائشة، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس، وجزم به كعب الأحبار والزهري وصاحبه معمر واخرون، وهو قول الأشعري وغالب أتباعه.(فتح الباري:۸/۵۲۳، كتاب التفسير سورة النجم باب(۱) حديث ۴۸۵۵)

وقال العلامة بدرالدين العيني رحمه الله: اعلم أن إنكار عائشة رضي الله عنها، الرؤية لم تذكرها رواية، إذ لو كان معها رواية فيه لذكرته، وإنما اعتمدت على الاستنباط من الآيات، وهو مشهور قول ابن مسعود، وعن ابي هريرة مثلها،وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه رآه بعينه، روى ذلك عنه بطرق، وروى ابن مردوية في (تفسيره) عن الضحاك وعكرمة عنه في حديث طويل وفيه: فلما أكرمني ربي برؤيته بأن أثبت بصري في قلبي أجد بصري لنوره نورالعرش، وروى اللالكائي من حديث حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً : رأيت ربي، عز وجل، ومن حديث أبي هريرة قال: رأيت ربي، عزوجل.... الحديث،وذكر ابن اسحاق:ان ابن عمر أرسل إلى عباس يسأله: هل رأى رسول الله ربه؟فقال: نعم، والأشهر عنه أنه رآه بعينه،وروى عنه: أن الله تعالیٰ اختص موسى، عليه الصلاة والسلام، بالكلام، وابراهيم، عليه الصلاة والسلام ،بالخلة،ومحمداً بالرؤية وقال الماوردي: قيل: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين محمد وموسیٰ، عليهما الصلاة والسلام، فرآه محمد مرتين، وكلمه موسى مرتين: وحكى أبو الفتح الرازي وأبو الليث السمرقندي هذه الحكاية عن كعب وحكى عبدالرزاق عن الحسن أنه كان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه، وحكى النقاش عن أحمد: أنا أقول بحديث ابن عباس: بعينه رآه حتى انقطع نفس احمد(وفي روح المعاني: ۲۷/۸۲،إذا سُئِل عن الرؤية يقول: راه راه حتى ينقطع نفسه الخ)، وقال الأشعري وجماعة من أصحابه: إنه رآه ببصره وعيني رأسه، وقال: كل آية أوتيها نبي من الانبياء فقد أوتي مثلها نبينا صلى الله عليه وسلم وخص من بينهم بتفضيل الرؤية.

فإن قلت: قال الله تعالیٰ:﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾(الانعام: ۱۰۳)وقال: ﴿لَنْ تَرٰنِی﴾ (الأعراف: ۱۴۳) قلت: المراد بالإدراك الإحاطة ونفي الإحاطة لا يستلزم نفي نفس الرؤية، وعن ابن عباس :لا يحيط به ،ونحن نقول به،وقيل : لا تدركه ابصار الكفار ،وقيل :لا تدركه الابصار،وانما يدركه المبصرون ،وليس في الشرع دليل قاطع على استحالة الرؤيةولا امتناعها ،اذكل موجود فرؤيته جائزة غير مستحيلة،وأما قوله:﴿لَنْ تَرانِی﴾[الاعراف:۱۴۳]فمعناه:في الدنيا، (عمدة القاري: ۱۰/۵۸۸ كتاب بدء الخلق باب إذا قال أحدكم: امين ،حديث نمبر ۳۲۳۴) مزید تفصیل ان شاء اللہ معراج کے بیان میں آئے گی۔

اللہ پاک کی رؤیت خواب میں : قولہ:أما الرؤية في المنام : آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں اللہ پاک کو دیکھا ہے یا نہیں؟ اس میں تو اختلاف ہے جیسا کہ اوپر گزرا، لیکن علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ علیہ السلام کے علاوہ کسی اور کو اللہ تعالیٰ کا دیدار دنیا میں سر کی آنکھ سے نہیں ہوسکتا، البتہ خواب میں ہوسکتا ہے، کیوں کہ یہ دیکھنا دل سے ہوتا ہے نہ کہ سر کی آنکھ سے، چنانچہ سلف سے خواب میں اللہ پاک کو دیکھنے کے بہت سے واقعات منقول ہیں۔

فائدہ :اگر کوئی کہے کہ خواب میں بھی اللہ پاک کی زیارت کس طرح ہوسکتی ہے دراں حالیکہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت وغیرہ سے پاک ہیں؟ جواب یہ ہے کہ زیارت تو کسی صورت ہی میں ہوتی ہے، لیکن وہ اللہ پاک کی صورت نہیں ہوتی، بلکہ رائی کو جس صورت سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اللہ پاک اس کے سامنے اسی صورت میں انکشاف و تجلّی فرماتے ہیں۔(۱)

---

(۱):جوز أهل التعبير رؤية الباري عزّ وجلّ في المنام مطلقاً ولم يجروا فيها الخلاف في رؤيا النبي ﷺ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأمور قابلة للتأويل في جميع وجوهها فتارة يعبر بالسلطان وتارة بالوالد وتارة بالسيد وتارة بالرئيس في أي فن كان، فلما كان الوقوف على حقيقة ذاته ممتنعا وجميع من يعبر به يجوز عليهم الصدق والكذب كانت رؤياه تحتاج إلى تعبير دائماً، بخلاف النبي ﷺ فإذا رؤي على صفته المتفق عليها وهو لا يجوز عليه الكذب كانت في هذه الحالة حقاً محضاً لا يحتاج إلى التعبير.

وقال الغزالي رحمه الله في شرح قوله عليه السلام: من رآني في المنام الخ: ليس معنى قوله عليه السلام فقد رآني أنه رأى جسمي وبدني وإنما المراد أنه رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه، وكذلك قوله "فيراني في اليقظة ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني، قال: والآلة تارة تكون حقيقة وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ﷺ ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق، قال ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالىٰ في المنام فإنه ذاته منزهة عن الشكل والصورة ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور او غيره، ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة في التعريف فيقول الرائي: رأيت الله تعالىٰ في المنام لا يعني أني رأيت ذات الله تعالىٰ كما يقول في حق غيره.

وقال أبو قاسم القشيري رحمه الله ماحاصله: إن رؤياه على غير صفته لا تستلزم إلا أن يكون هو، فانه لو رأى الله على وصف يتعالى عنه وهو يعتقد أنه منزه عن ذلك لا يقدح في رؤيته بل يكون لتلك الرؤيا ضرب من التأويل كما قال الواسطي: من رأى على صورة شيخ كان إشارة على وقار الرائي وغيرذلك. (فتح الباري:۱۲/۴۶۹ كتاب التعبير باب من رأى النبي صلى الله عليه وسم في المنام)

واعلم أن السيد محمود الآلوسي رحمه الله قد تكلم في تحقيق الرؤيا وبسطه جدّا، ثم ذكر قول حجة الإسلام الغزالي رحمه الله المذكور فيما قبلُ (روح المعاني: الجزء التاسع ص:۱۸ سورة الأنفال:٤٤) وكذا ذكره محشي فيض الباري:٤/٤٩١)=

= امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: والذی تبین لی أن الصورة علی نحوین: الأولیٰ ما کانت قائمة بذاته تعالیٰ حاکية عنه جل مجده، وتلك ليست بمرادة ههنا، بل يجب نفيها عنه ولا مادّة لها في السمع، والثانية ماليست قائمة بذاته تعالیٰ، ولكنه تعالیٰ علمنا إيّاها في كتابه، أنها صورته فاسند إليه: الوجه، واليد، والساق، والقدم، والأصابع، وأمثالها، لا أقول إنه أثبتها لنفسه، ولكن أقول: إنه أسندها إليه، وكم من فرق بينهما، ثم أقول: (يدالله فوق أيديهم) كما قاله هو، ولا أقول: إن لِلّٰه يداً، فإنْ كنتَ ممن يقوم بالفرق بينهما فاذْرِه، ولقد اجاد البخاری حيث سماها في كتابه نعوتاً، لاصفات، لكونها غير معان زائدة علی الذات، فهي الحلية وسماها المتكلمون صفات سمعية، وسموا نحو القدرة والإرادة صفات عقلية، (الصفات عند المتكلمين: عقلية، وسمعية، وأرادوا من العقلية الصفات السّبع كالقدرة والإرادة الخ، ومن السمعية نحو يدٍ و وجهٍ وغيرهما من المُتشابهات، وإنما سمّوها صفاتٍ سمعية لِكونها مِمّا لا يُدرَك إلا بالسّمع) فجعلوا مرجعها إلی الصفات أيضاً، فصارت معاني زائدة علی الذات، كما هو مقتضی معنی الصفة، بخلاف الصورة، والحلية، فانها من الذات لا معانی زائدة عليها، (لفظ الصفة علی مصطلح أهل العرف يدل علی كونها معانی خارجة عن الذات، والنعت هو وصف حلية لأحد ليفيد معرفته كما في حديث مسلم في حديث ذی الخويصرة: فإذا هو علی النعت الذی نعته النبی صلی الله عليه وسلم) ولعلك علمت أن في تسميتها صفات، كماسماها المتكلمون، تفويت لغرض الشارع، وإخلاء هذه الألفاظ عن معانيها، وأحسن البخاری في تسميتها نعوتاً، فلم يدل علی كونها زائدة علی الذات، نعم لابد من تقييدها بكونها وراء عقولنا، وخيالنا، وأوهامنا، ثم وراء ووراء، وبما شئت من التنزيهات، مما يساعدك فيها خيالك، فهذه النعوت التي كلت الأنظار والأفكار عن إدراكها هی صورته تعالیٰ.

فالله سبحانه يتجلیٰ في هذه النعوت التي نعت بها نفسه في الدنيا والآخرة، فإنّ الحِلية المرضية له هي التی نعت بها نفسه بنفسه، ففيها تكون الرؤية، وهي التی تسمی برؤية الرب جل مجده، الا تری أنك إذا رأيت ربك في المنام، تيقّنت أنك رأيت الربَّ عَزّ برهانه، مع عِلمِك أنه ليس ربك، وهذا لأنك تنفی كون تلك الصورة ربا، مع إذعانك بكون المتجلی فيها ربك عزّ سلطانه، فكانك في ببالك هذا تنفي المثل له، وتريد المرمی (أی المقصد)، وإذ قد ورد في الحديث أن المؤمنين يرون ربهم في المحشر في صورة يعرفون بها، فما الدليل علی أنه ليست برؤيته؟ بل هو رؤية محققة فوق رؤيتك إياه في المنام، ثم أزيد، وأزيد. وبالجملة، لا يمكن الوصول للعبد إلی سبحانه تعالیٰ إلابوساطة تلك الصورة، فإن الله تعالیٰ غني عن العالمين، وتحقيقه أن صورة الشی، ما تعرف بها شخصية الشي، ولا ريب أن الأدخل فيه هوا لوجه، ولذا أظن أن غالب استعمال الصورة في الوجه، لأنه هو مبدأ التمييز والمعرفة كثيراً، ولذا قلما يستعمل لفظ الصورة في الجمادات والنباتات خاصة، وذلك لأنها مما يستغنی عن معرفة أشخاصها، وإنما نحتاج إلی معرفة الشخصية في الحيوانات، أما النباتات والجمادات، فليس لنا بشخصياتها غرض.

ولما كان الله سبحانه غاية الغايات، ومنتهی المطالب، ومقصود العوالم كافة، وكان في أقصی مراتب التجرد والتنزه، احتاج الناس لمعرفته إلی صورة يعرفون بها ربهم، لأن المادی المظلم المتدنس بأنواع الظلمات، لا يبلغ شأوالمجرد، وإن تجرد، وإن تجرد، فلا يحصل له نسبة الرائی، والمرئی، بينه وبين الله تعالیٰ إلا بقدر ما يتمكن من إدراكه، وينال من نعوته، ويبلغ مبلغهما، فلا يمكن الوصول للإنسان إلی ربه جل مجده إلا=

=بوساطة الصور، ولولا تلك لوجدته يئوساً قنوطاً، محروما عن الرؤية:

كيف الوصول إلى سعاد، ودونها ☆ قلل الجبال، ودونهن حتوف؟

وبالجملة لم يخبرنا ربنا تبارك وتعالىٰ إلا بتلك الحلية، وعللنا بها، فلا علم لنا إلا ما علمتنا، فنحن نهتدى بها، فإن تعسر عليك إسناد الصورة إلى جنابه تعالىٰ، وتراه خلاف التنزيه، فاعلم أن منشاه أنك تزعم اتحاد الصورة، مع ذيها دائماً، ولا تتعقل انفكاكها عن الذات، وليس ذلك إلا لأنك مارستَ صورة الإنسان، فرأيتها قائمة به، غير منفصلة عنه، مع أنّ صورةَ الإنسان أيضاً غيره، بل مامن شئ إلا وصورته تغايره، وإنما نحن أجسادمن عالم الناسوت، فالتبس الحال فينا، ويدلّك على ما قلنا، أنك إذا رأيت المرآة وجدت فيه صورتك، مع انعدام ذى الصورة منها، فدل على أن الصورة قد تنفك عن ذيها، ولولا ذلك لما وسعك أن تقول: إنك رأيت صورتك في المرآة، فلما أقربه أهل العرف، علم أن صورتك غيرك، وقد تنفك عنك أيضاً، إلا أنك كنت من عالم الناسوت، فتعاهت صورتك بنفسك، وهكذا في العلم، فانه لا يحصل فيه إلا صورة الشئ، دون الذات بعينها، وهي التي تُسمّى صورته الذهنية.

وما أقرب حال الشبح، وذيه بالصورة، وذيها، فكما أن الشبح غير ذى الشبح، وينفك عنه هكذا، فليفهم صورة الرحمن، فانها غير قائمة بالبارى تعالىٰ، ومنفصلة عنها،إلا أنه لا يمكن رؤية تلك الصورة من نفسها بنفسها، مالم تقع الاثنينية، بين الرائي والمرئي، فخلق الله تعالىٰ الإنسان، ليكون مظهراً ومرآة لصورته، ويتجلى فيه حتى يظهر أمره في الأكوان، ويقال: إن الإنسان خلق على صورة الرحمن، وإلا فما للإنسان أن يكون مظهراً له كما هو. وما للممكن أن تتجلى فيه صورة الرحمن، كما هي، ولكن تلك أمثال وأوهام، ترتاح بها نفوس الصب الهائم، فيعللون بها أنفسهم، والله تعالى أعلى وأجل. (فيض البارى: ٣/٤٠٣ تا ٤٠٥)

اورحضرت مولانا بدرعالم صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ البدرالساری حاشیہ فیض الباری میں تحریر فرماتے ہیں۔

قلت: هذه مسألة دقيقة جداً، بل أدق المسائل من باب الحقائق، لم أفز بحاشية تليق بها في هذه العجالة، إلا ما ذكره بعض المحققين، فخلها منى راضياً مرضياً.

قال: كماأن القرآن عند أهل السنة من حيث حقيقته التي هي الكلام النفسي القديم القائم بذات الله سبحانه، لم يكن في الأزل ظاهراً في صورة الأصوات والحروف الملفوظة ،ولا في صورة الحروف المكتوبة، ولا المخيلة في الأذهان البشرية، ثم ظهر في تلك الصُوَر جميعها، فيما لا يزال، مع كونه منزهاً عن أن يكون حالا في شئ منها، وإنما الحالُ فيها—أي في محالها— صُوَرُه ومظاهرُه ، ولذلك لم يلزم أن يكون ذا صورة، ولا حادثاً، ولا عرضاً غير قار الذات، ولا جوهراً، مع ظهوره في تلك المظاهر التي منها جواهر، كظهور الحروف المنقوشة في نحو الأحجار الموضوعة في جدران المساجد وغيرها، ومنها أعراض، كالحروف الملفوظة، والمخيلة، فكذلك فليفهم ظهور الحق سبحانه وتعالىٰ في المظاهر المختلفة التي يعرف بعضها وينكر بعضها، فانه سبحانه، وإن ظهر في أي مظهر شاء، متى شاء، لمن شاء، فانه من حيث حقيقته وذاته الذى ليس كمثله شئ، منزه عن كل صورة في كل حال، حتى في حال ظهوره، كما أن الكلام النفسي منزه عن كل صورة من تلك الصُوَر الملفوظة، والمخيلة، والمكتوبةفي كل حال، حتى في حال ظهوره فيها، مع كون تلك الصور كلها قرآناً، حقيقة شرعية، معلومة من الدين ضرورة لا مجازاً وإن كانت دلائل على الكلام النفسي، فكذلك إذا تجلى الحق في أى صورة =

=شاء، فهو حقيقة وإن كان منزهاً عن الصورة من حيث ذاته، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
رأيت ربى الليلة فى أحسن صورة، الحديث، وقال: رأيت ربى فى صورة شاب له وفرة، رواه الطبرانى فى السنة- عن ابن عباسؓ، ونقل عن ابن أبى ذرعة الرازى أنه قال: هو حديث صحيح. كذا فى "الجامع الكبير" للسيوطى، وفيه أيضاً: رأيت ربى فى المنام، فى صورة شاب موفر فى الخضر، عليه نعلان من ذهب، وفيه أيضاً: رأيت ربى فى حظير من الفردوس، فى صورة شاب، عليه تاج يلمع البصر، رواه الطبرانى فى السنة- عن معاذ بن عفراء، وفى "الجامع الكبير" عن الطبرانى، وصححه عن حذيفة اليمان قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: رأيت ربى عز وجل الليلة، فى صورة شاب له وفرة وفى رجليه نعلان من ذهب، وعلى وجهه فراش من ذهب، وعلى رأسه تاج يلمع البصر، انتهى.

فقد أطلق على الظاهر فى أحسن صورة، وفى صورة شاب موصوف بالصفات المذكورة أنه ربه تبارك وتعالى، كما أطلق على الآتى فى الصورة التى تعرف، وتنكر ،أنه الله فى الأحاديث السالفة- أى فى إتيانه تعالى فى المحشر، فيعرفونه مرة، وينكرونه أخرى، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ولا ضرورة تدعو إلى العدول عنها، فإنه سبحانه، وإن ظهر فى أى صورة شاء، فهو تعالىٰ منزه عن كل صورة، فى كل حال، من حيث ذاته، فالظاهر فى الصورة هو الرب حقيقة شرعية، بلاإشكال.

ومما ينص على ذلك حديث أبى موسى السابق الذى فيه: فينصرف الله عنهم، وهو الله تبارك وتعالىٰ يأتيهم ، الحديث، ومن ههنا يتضح ماذكره بعض المحققين فى حديث حذيفة، الذى رواه الطبرانى السابق آنفاً، وقد استنكر بعض العلماء هذا الحديث وما كان ينبغى له الاستنكار، وذلك لأن للحق تبارك وتعالى تجلياً فى خزالة الخيال فى صورة طبيعية بصفات طبيعية، فيرى النائم فى نومه تجسد المعانى فى صورة المحسوسات،هذه حقيقة الخيال تجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً، لا تعطى حضرته إلا ذلك، فحضرة الخيال أوسع الحضرات، إذ فيهايظهر وجود المحال، فإن الله سبحانه لا يقبل الصورة، وقد ظهر بالصورة فى هذه الحضرة، انتهى.

ومعنى قوله: إن الله لا يقبل الصورة، أنه لا يتقيد بالصورة، وإن ظهر فيها؛ والحاصل إذا كان الحق له أن يظهر فى أى مظهر شاء، على أيِّ هيئة شاء، مع كونه منزهاً عن كل صورة فى كل حال، لم يبق إشكال فى تجليه فى أحسن صورة للنبى صلى الله عليه وسلم، وفى صورة الشاب المذكور فى عالم الخيال، ولا فى تجليه لأهل الموقف فى المظاهر المختلفة، إما فى عالم المثال، كما يدل عليه حديث ابن مسعود السابق، الذى عند ابن أبى شيبة، والطبرانى، والحاكم، وغيرهم:ثم يتمثل الله للخلق، فيلقاهم، الحديث، وحديث ابن مسعود أيضاً عند الدار قطنى، والطبرانى، والحاكم، وغيرهم، ويبقى أهل الإسلام جثوماً، فيتمثل لهم الرب تعالىٰ، فيأتيهم، فيقول، الحديث، أوفيما هوأعم من ذلك، كما يدل عليه حديث أبى هريرة الذى عند ابن جرير، والطبرانى، والبيهقى، وغيرهم، السابق: فإذا لم يبق إلا المؤمنون، وفيهم المنافقون، جاء هم الله فيما شاء من هيئة، الحديث، وحديث أبى سعيد عند الشيخين: ثم يَتَبَدَّى اللهُ لنا فى صورة غير صورته التى كنا رأيناه فيها أول؛ وحديث أبى موسى الأشعرى عند الطبرانى: فيتجلى لهم تبارك وتعالىٰ، وحديث أبى هريرة: ويتجلى لهم من عظمته ما يعرفون أنه ربهم، إلى غير ذلك=

رحمۃ اللہ الواسعہ میں ہے: "اللہ تعالیٰ کی زیارت خواب میں اس دنیا میں بھی ہوتی ہے، میدانِ حشر میں بھی ہوگی اور آخرت میں بھی، اور تمام زیارتوں کا معاملہ یکساں ہے یعنی دیکھنے والے کو جس صورت سے مناسبت ہوتی ہے اس صورت میں اللہ پاک کی زیارت ہوتی ہے، اور دیکھنے والے کو اللہ پاک کی تجلی میں اپنے احوال کا عکس نظر آتا ہے کامل مومن کو خواب میں اللہ پاک کی زیارت نہایت اچھے حال میں ہوتی ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں اپنے پروردگار کو نہایت عمدہ صورت میں دیکھا ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيتُ رَبِّي عزَّوجَل في احسن صورة الخ وفي رواية: فإذا انا بربِّي تبارك وتعالىٰ في احسنِ صورةِ الخ (مشکوٰۃ: ۶۹/۱، ۷۲) ان خوابوں کی تعبیر نہیں ہوتی، یہ مبشرات ہیں، دیکھنے والے کو اپنے حال کی عمدگی پر شکر بجالانا چاہئے، اور اگر کوئی اللہ تعالیٰ کو خواب میں نامناسب حالت میں دیکھے تو وہ اس کے برے احوال کا عکس ہے اور ایسا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: ۶۴۶/۳)۔

والـلّـه تعالىٰ خالقٌ لأفعال العباد من الكفر و الإيمانِ و الطاعة و العِصيانِ، لا كما زعمتِ المعتزلةُ أنّ العبدَ خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائلُ منهم يَتحاشَون عن إطلاقِ لفظ الخالق، ويَكتفُون بلفظ الموجِدِ والمخترِعِ ونحوِ ذلك، وحين رأى الجُبائي و أتباعُه انّ معنى الكل واحد وهو المخرِجُ من العدم إلى الوجود، تجاسرُ وا على إطلاق لفظ الخالق.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں بندوں کے افعال کے یعنی کفر و ایمان اور طاعت و معصیت کے، ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے، اور ان میں سے پہلے لوگ لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے، اور موجد، مخترع اور اس کے مشابہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے، اور جب ابو علی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ ہر ایک کا مفہوم ایک ہے اور وہ ہے: عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، تو وہ جری (دلیر) ہو گئے لفظ خالق کے اطلاق پر۔

لغات: يَتَحَاشَونَ: بچتے تھے، الْمُخْتَرِع: بنانے والا، موجد، أَتْبَاع: مفرد: تَبَعٌ: متبع، تجاسروا: جرأت اور

=وإذا تحققت ان لِلّه تعالىٰ أن يجيء، ويتجلى في اى هيئة شاء، مع ان ليس كمثله شيء، فاذا الذي جاء نا بأن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء، هو الذي جاء نا بالمتشابهات، التي منها هذه الأحاديث، ومافي معناها، وحيث أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يعدل عنها إلا بضرورة، وقد تبين بما قررناه انه لا ضرورة تدعو إلى العدول عنها، لم يبق عندك إشكال في شيء من المتشابهات والواردة في الكتاب والسنة، على كثرتها اصلا، باذن الله تعالىٰ. (حاشية فيض الباري: ٤/ ٤٠٦)

ہمت سے کام لیا، اقدام کیا۔

بندوں کے افعال کا خالق کون؟: انسان اور دیگر جاندار سے جو افعال و حرکات صادر ہوتے ہیں ان کے بارے میں اسلامی فرقوں کا اختلاف ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ سب من جانب اللہ صادر ہوتے ہیں، اور ان میں فاعل (انسان یا جاندار) کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ ان افعال کے صادر کرنے میں ایسے ہی مجبور ہیں جیسے مُرتعش (رعشہ کا مریض) اور جمادات اپنی حرکات میں مجبور ہوتے ہیں۔ اور انسان یا جاندار کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے اور إضافة الشيء إلى محله کے قبیل سے ہے، اس طرح کا عقیدہ رکھنے والوں کو جبریّہ کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ بندوں کو اپنے افعال میں مجبور مانتے ہیں۔

اور معتزلہ کا خیال ہے کہ انسان اور دیگر جاندار سے جو افعالِ اختیاریہ جیسے ایمان وطاعت یا کفر ومعصیت صادر ہوتے ہیں، وہ ان کی تخلیق و اختیار سے صادر ہوتے ہیں، اور ان میں اللہ تعالیٰ کی قدرت ومشیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا، ان لوگوں کو تقدیر کا انکار کرنے کی وجہ سے قدریہ کہا جاتا ہے۔

اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ تمام انسان اور جاندار کے خالق ہیں اسی طرح ان کے جملہ افعال وحرکات (خواہ وہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری یا ازقبیل طاعت ہوں یا معصیت) کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہیں، البتہ جو افعال وحرکات اختیاری ہوتے ہیں ان میں بندوں کے کسب واختیار کا بھی دخل ہوتا ہے، پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب۔

خلاصہ یہ کہ جبریہ تو بندوں سے اختیار وارادہ کی بالکل نفی کرتے ہیں اور ان کی تمام حرکات کو مثل جمادات کی حرکات کے قرار دیتے ہیں، اور قدریہ تقدیر خداوندی کا انکار کرتے ہیں اور بندوں کو اپنے اعمال وافعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت ہر چیز کا خالق صرف اور صرف اللہ ہی کو مانتے ہیں اور اس کے ساتھ بندوں کے لیے اختیار وارادہ کے بھی قائل ہیں، پس جبریہ اور قدریہ کا مذہب افراط وتفریط پر مبنی ہے اور جبریہ کے دلائل سے قدریہ کا مذہب باطل ہو جاتا ہے اور قدریہ کے دلائل جبریہ کے مذہب کو باطل کرتے ہیں۔ اور اہل سنت معتدل راہ پر ہیں اور یہی حق ہے۔(۱)

---

(۱) حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: زعمتِ الجبريةُ أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى لا للعباد، وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعِش وحركات الأشجار والبحار، وإضافتها الى الخلق مجازية كما يضاف الشيء إلى محله، وعارَضتهم المعتزلةُ وقالوا: إن جميع الأفعال الاختيارية حتى من الحيوانات بتخليقهم لا—

احتجَّ أهلُ الحق بوجوهٍ: الأول أن العبدَ لو كان خالقا لِأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورةَ أنَّ إيجاد الشيء بالقدرةِ والاختيارِ لا يكونُ إلا كذلك، واللازمُ باطل، فإن المشيَ من موضعٍ إلى موضعٍ قد يشتملُ على سَكَناتٍ مُتخلِّلَةٍ، وعلى حركاتٍ بعضُها أسرع وبعضُها أبطأ، ولا شعورَ للماشي بذلك، وليس هذا ذُهولاً عن العلم، بل لو سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ، وهذا في أظهرِ أفعاله، وأما إذا تأمَّلْتَ في حركاتِ أعضائه في المشيِ والأخذِ والبطشِ ونحوِ ذلك، وما يَحتاجُ إليه من تحريكِ العَضَلاتِ، وتَمْديد الأعصاب، ونحو ذلك، فالأمر أظهرُ.

ترجمہ: اہلِ حق نے چند قسم کی دلیلوں سے استدلال کیا ہے، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو وہ ان کی تفصیلات سے واقف ہوتا، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کسی شی کا ایجاد اپنی قدرت واختیار سے نہیں ہوتا ہے مگر اسی طرح۔ اور لازم (یعنی بندوں کا اپنے افعال کی تفصیلات سے باخبر ہونا) باطل ہے، اس لیے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک چلنا کبھی مشتمل ہوتا ہے ایسے بہت سے سکونوں پر جو (حرکتوں کے) درمیان میں واقع ہوتے ہیں اور ایسی بہت سی حرکتوں پر جن میں سے بعض تیز ہوتی ہیں اور بعض سست، اور چلنے والے کو اس کا کوئی علم نہیں ہوتا، اور یہ علم سے غافل ہونا نہیں ہے، بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے (تب بھی) وہ اس کو نہیں جانے گا۔ اور یہ حالت اس فعل میں سے ہے جو بندوں کے افعال میں زیادہ ظاہر ہے اور بہر حال جب آپ غور کریں گے اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے وغیرہ میں اور ان چیزوں میں جن کی طرف بندہ محتاج ہوتا ہے جیسے عضلات کو حرکت دینا اور پٹھوں کو پھیلانا اور اس کے مثل تو یہ بات (یعنی علم کا نہ ہونا) اور زیادہ ظاہر ہے۔

لغات: سَکَنَات: حرکات کی ضد اور سَکْنَۃ کی جمع ہے بمعنی سکون، ٹھہراؤ (غیاث اللغات) مُتَخَلِّلَۃ: درمیان میں واقع ہونے والی، ذُہول: غافل ہونا، بے خبر ہونا، جہل اور ذہول میں فرق یہ ہے کہ جہل عدمِ علم کا نام ہے اور ذہول کہتے ہیں: جو شی ذہن میں موجود ہو اس کی طرف ذہن کا متوجہ نہ ہونا، اور علم حاصل ہونے کے باوجود اس کا مستحضر نہ ہونا، البَطْش: قوت کے ساتھ پکڑنا، عَضَلات: واحد عَضَلَۃ: سخت گوشت، گوشت اور پٹھا کا مجموعہ، وہ گوشت جس کے

=بخلقِ الله، وأهل الحق أهل السنة والجماعة قالوا: إن الله خالق لجميع ما سوى الله من الأعيان وأفعالهم إلا أن الكاسب لأفعالهم هو الخَلْق بإرادتهم واختيارهم. فالجبريةُ غَلَوا في إثبات القدر فَنَفَوا صُنْعَ العبد أصلاً. والقدرية غَلَوا في نفي القدر فجعلوا العِبَاد خالقينَ ويُستفاد من دليل كلِّ فريق بطلانُ قول الآخرين، وأهل السنة بحمدالله على عدلٍ واعتدال وما كان أمرهم فرطا. (حاشيه عقيدة الطحاوی: ۹۷)

ہر ہر ریشے میں چربی ملی ہوئی ہوتی ہے۔ تمدید: پھیلانا، لمبا کرنا، اَعصَاب: مفرد عَصَب: پٹھا، گوشت کے اندر جسم کے جوڑوں کو باندھنے والی پٹی، بدن کے وہ ریشے جن کے ذریعہ اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں (۲) سفید ریشہ جس کے ذریعہ دماغ سے بدن تک حس وحرکت پیدا ہوتی ہے۔

قوله: وليس هذا ذهولا الخ: یہ پہلی دلیل پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ماشی کو اپنی حرکات وسکنات کا علم نہیں ہوتا ہے ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ماشی کو اپنی تمام حرکات وغیرہ کا علم ہو، لیکن اس علم کا علم نہ ہو یعنی اس کی طرف توجہ نہ ہو، پس اس کو عدمِ علم یعنی جہل نہیں کہیں گے بلکہ ذهول عن العلم (علم سے غافل ہونا) کہیں گے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ ذہول عن العلم نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو جب اس سے اس کی حرکات وسکنات کے بارے میں سوال کیا جاتا تو اس کو دھیان آجاتا، اور وہ باخبر ہوجاتا؛ کیوں کہ جس چیز کا آدمی کو علم ہوتا ہے اور پھر کسی وجہ سے اس علم کا علم نہیں ہوتا (اس سے ذہول ہوجاتا ہے) تو توجہ والتفات کے بعد ضرور اس کا علم ہوجاتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ پوچھنے پر بھی اس کو اس کا علم نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ بالکلیہ اس کو علم نہیں ہوتا ہے۔

الثاني: النصوصُ الواردةُ في ذلك كقوله تعالىٰ: "وَاللهُ خَلَقَكُمْ وما تَعْملون" أي عَمَلَكم على أنَّ ما مصدرية لِئَلّا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أنَّ ما موصولة، ويشمَل الأفعالَ لأنّا إذا قلنا: "أفعالُ العباد مخلوقةٌ لِلّٰه تعالىٰ أوْ للعبدِ"، لم نُرِد بالفعل المعنى المصدريَّ الذي هو الإيجاد والإيقاعُ، بل الحاصِلَ بالمصدر الذي هو مُتَعَلَّقُ الإيجاد والإيقاعِ أعني ما نشاهِدُه من الحركات والسَّكناتِ مَثَلًا، وللذُهولِ عن هذه النكتة قد يُتوهَّمَ أنَّ الاستدلالَ بالآية موقوف على كون ما مصدريةً.

لغات: مَعْمول: محلِّ فعل جس پر فاعل کا فعل واقع ہو، یا فاعل کے اثر کو قبول کرے جیسے بڑھئی (کارپینٹر) کے لیے لکڑی؛ اسی طرح فعل کا جو اثر اور نتیجہ ہوتا ہے یعنی صدورِ فعل کے وقت فاعل سے جو حرکتیں وجود میں آتی ہیں اور اس کو جو مخصوص ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو بھی معمول کہتے ہیں، جیسے کھڑے ہونے، یا چلنے، یا نماز پڑھنے کے وقت کی مخصوص حرکت وہیئت، حاصل المصدر: مصدر سے حاصل ہونے والی چیز، معنیٰ مصدری کے آثار ونتائج،

مصدر اور حاصل مصدر میں فرق یہ ہے کہ ایک تو ہے قیام وقعود (کھڑا ہونا اور بیٹھنا) اور ایک ہے جسم کی وہ مخصوص حالت اور ہیئت جو اٹھنے اور بیٹھنے کے وقت ہوتی ہے، اول کا نام مصدر ہے اور دوسرے کا حاصل مصدر، اسی طرح ایک ہے: ایقاع وایجاد (واقع کرنا، وجود میں لانا) یہ تو مصدر اور معنیٰ مصدری ہیں۔ اور ایک ہے، وہ شئی جو واقع اور موجود ہوتی ہے، یہ حاصل مصدر ہے۔(۱) **مُتعَلّق**: وہ شئی جس سے کوئی چیز مربوط اور وابستہ ہو، یہاں پر مراد معنیٰ مصدری کے آثار ونتائج ہیں جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ ہر معنیٰ مصدری اپنے آثار ونتائج کے ساتھ وابستہ ہوکر ہی خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ **النکتہ**: وہ دقیق علمی مسئلہ جو غور وفکر کا محتاج ہو، وہ باریک بات جو دقتِ نظر اور غور وفکر سے حاصل ہو۔

---

(۱) اعلم أنّ صِيَغ المصادر تُستَعمل إما في أصل النسبة أی معنی قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشی، أو لم يصدر عنه كالطول والقصر، ويسمى مصدراً، وإمّا في الهيئة الحاصلة للمتعلق (أی الفاعل) معنوية كانت او حِسّية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة، ويسمى الحاصل بالمصدر.

فالمعنى المصدری مِن مقولة الفعل أو الانفعال فهو أمرٌ غير قارّ الذات، والحاصل بالمصدر الهيئة القارّة المترتّبة عليه، فالحمد مثلا بالمعنى المصدری ستودن، والحاصل بالمصدر ستائش، وليس المراد منه الأثر المرتب على المعنى المصدری كالألم على الضرب.

ودر بعض کتب مذکورست کہ اسم مصدر پنج قسم ست:

اول وصفِ حاصل فاعل را قائم بہ او، ومترتب بر معنی مصدری کہ آں تاثیرست، وایں قسم را حاصل مصدر نیز گویند، وفرق میانِ مصدر وحاصل مصدر در جمیع الفاظ بہ حسب معنی ظاہرست، ودر بعض الفاظ بحسب لفظ نیز، مثل ''فِعل'' بکسر فا بمعنی ''کردار'' وبفتح فا بمعنی ''کردن'' (کشاف اصطلاحات الفنون: ۲۹/۳)

عربی میں مصدر اور حاصل مصدر میں لفظ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، دونوں کے لیے ایک ہی صیغہ استعمال ہوتا ہے اور قرائن سے فیصلہ کیا جاتا ہے کہ مصدر ہے یا حاصل مصدر، مثلاً اهتداء مصدر کے معنی ہیں: ''راہ یاب ہونا'' اور اهتداء حاصل مصدر کے معنی ہیں: ''راہ یابی'' اسی طرح الطول بمعنی ''دراز ہونا'' مصدر ہے اور بمعنی ''درازی'' حاصل مصدر ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال ابن الحاجب: إن السموات والأرض في قوله تعالى: (خلق السمٰوات والأرض) مفعول مطلق، وذهب الجمهور إلى أنها مفعول بها، وذلك لأن المفعول المطلق عند ابن الحاجب لا يكون موجوداً من قبل، بل يوجد من فعل الفاعل، والمفعول به ما كان موجوداً من قبل، ثم يقع عليه فعل الفاعل، ولما كانت السمٰوات والأرضون معلومة من قبل، أوجدها فعل الرب سبحانه، سماها مفعولاً مطلقاً، لما تقرر عنده أن ما يوجد من فعل الفاعل مفعول مطلق، وماوقع عليه فعله، فهو مفعول به، أما المعاني المصدرية، فكلها مفعول مطلق عندهم، غير أن الجرجاني ذهب إلى أن المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر، ولم يذهب إليه أحد من النحاة غيره، وذلك=

قوله: الثاني النصوص الخ: دوسری قسم کے دلائل وہ نصوص ہیں جن میں اس کی تصریح ہے کہ افعال عباد اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ "واللّٰہ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُون" (الصافات:۹۶) اس سے پہلے ہے "أتعبُدون ما تَنْحِتون" یعنی کیا پتھر کی بے جان مورت جو تم نے خود اپنے ہاتھوں تراش کر تیار کی ہے پرستش کے لائق ہوگئی؟ اور جو اللہ تمہارا اور تمہارے ہر ایک عمل و معمول کا نیز ان پتھروں کا پیدا کرنے والا ہے اس سے کوئی سروکار نہ رہا، پیدا تو ہر چیز کو وہ کرے اور بندگی دوسروں کی ہو۔

"ما تعملون" میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ "ما" مصدریہ ہو جیسا کہ امام سیبویہ نے اس کو اختیار کیا ہے، اس صورت میں کسی ضمیر کو محذوف قرار دینے کی ضرورت نہیں ہوگی اور "ما تعملون کے معنی ہوں گے: عَمَلُكُم یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "ما" موصولہ ہو، اس صورت میں تعملون میں ضمیر مفعول محذوف ہوگی جو ما موصولہ کی طرف لوٹے گی، اور ماتعملون: مَعْمُولكم کے معنی میں ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور ان تمام کاموں کو جن کو تم کرتے ہو (شرح المقاصد:۲/۱۴۳)

قوله: ويشمل الأفعال الخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے جو "ما" کو موصولہ ماننے پر وارد ہوتا ہے، اشکال یہ ہے کہ ما موصولہ ہونے کی صورت میں "ما تعملون" جب معمولکم کے معنی میں ہوگا تو اس سے معمول کا مخلوق

=لأن الحاصل بالمصدر خفي عندهم، وإنما نوه بشأنه المعقوليون.

فإن قلت: ماحمل الجرجاني على جعل الحاصل بالمصدر –الذى هو أثر فعل الفاعل– مفعولا مطلقاً؟ قلت: نعم، والذى حمله عليه هوأن الحاصل بالمصدر قد يكون هيئة مبصرة، كحركة اليد، كما صرح بحر العلوم في –حاشية الملا جلال– فاذا جعلنا المعنى المصدرى مفعولا مطلقاً وزيداً مثلاً مفعولا به، فماذا نسمي تلك الهيئة المشهودة؟ فأدخله في المفعول المطلق لهذا التشويش. وبعبارة أخرى: إن الضرب إذا صدر من فاعل، فهناك ثلاثة أمور: الضرب الذى هو فعله، أعني به المعنى المصدرى، والثاني أثر هذا الضرب، الذى قام بالفاعل، أعني هيئة الضرب، وهيئة تلك الحركة، ولاشك أنها غير المعنى المصدرى، فانها تابعة، وأثر له، والثالث محل وقوع ذلك الفعل، فاذا كان الأول مفعولا مطلقاً، والثالث مفعولا به عندهم، حدث التردد في الثاني، ماذا نسميه،وماذا نقول فيه، فرأوه اشبه بالمفعول المطلق، وأدرجوه تحته، وهذا الذى عرض لابن الحاجب حيث جعل السموات والأرض في قوله تعالى المذكور، مفعولا مطلقاً،وأما عند الجمهور فالحاصل بالمصدر داخل في المفعول به، فضرباً في قولنا: ضربت ضرباً؛مفعول مطلق عند هم إن قلنا: إنه مصدر،وإن أخذناه حاصلا بالمصدر فكذلك عند الجرجاني، وبالجملة اتفقوا على أن الحاصل بالمصدر ليس قسما ثالثاً، فهو إما داخل في المفعول المطلق، كما اختاره الجرجاني، أو في المفعول به، كما هو عند الجمهور. (فيض الباري: ٤/ ٥٢٤)

ہونا ثابت ہوگا؛ نہ کہ عمل کا، کیوں کہ عمل فعل کا نام ہے اور معمول مفعول کا اور فعل ومفعول میں مغایرت ظاہر ہے؛ کیوں کہ فعل کسی کام کے کرنے کو کہتے ہیں اور مفعول محلِ فعل کو یعنی جس پر فعل واقع ہو پس آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ: اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور ان چیزوں کو جن کو تم بناتے ہو، جیسے: پتھر کے بت وغیرہ، اور اختلاف عمل کے مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ معمول کے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ جب ہم یا معتزلہ کہتے ہیں کہ افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں یا بندوں کے، تو افعال سے مراد ان کے معنی مصدری نہیں ہوتے جن کو ایقاع یا ایجاد سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ تو اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا؛ بلکہ افعال سے مراد وہ آثار ونتائج اور احوال وکیفیات ہیں جو کسی فعل کے صادر ہونے کے وقت وجود میں آتی ہیں جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے، مثلاً: اعضاء بدن کی وہ حرکات وسکنات اور جسم کی وہ ہیئت اور شکل جن کا صدور فعل کے وقت ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن کو جائز، ناجائز، یا طاعت ومعصیت کا نام دیا جاتا ہے۔

اور معمول کا اطلاق جس طرح محل فعل پر ہوتا ہے اسی طرح ان آثار ونتائج پر بھی ہوتا ہے جن سے بندوں کا فعلِ ایقاع وایجاد متعلق ہوتا ہے جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے، پس ما موصولہ ہونے کی صورت میں بھی " ماتعملون " تمام معمولات کو عام ہوگا خواہ وہ محل فعل ہوں یا فعل کے آثار ونتائج۔ اور اس سے افعال عباد کا مخلوق خدا ہونا ثابت ہو جائے گا (ماخوذ از شرح مقاصد ۲/۱۳۲)

قوله وللذهول عن هذه الخ: بعض نے "خلقكم وما تعملون" میں ما کے مصدریہ ہونے پر زور دیا ہے اور موصولہ ہونے کی نفی کی ہے ان کے خیال میں اس آیت سے استدلال اسی وقت ممکن ہے جب ما مصدریہ ہو، شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض کا یہ خیال اس نکتہ سے بے خبر ہونے کی بنا پر ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ افعال سے مراد معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر ہے اور معمول کا لفظ اس کو بھی شامل ہے۔

وكقوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شيءٍ" أي ممكنٍ بدلالةِ العَقْلِ، وفِعل العبدِ شيءٌ، وكقوله تعالى: "أفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَن لا يَخْلُق" في مقام التمدُّح بالخالقيّة وكونِها مَناطًا لاستحقاقِ العبادة.

لغات :التَمَدُّح: خود اپنی تعریف کرنا، تعریف چاہنا، مَنَاطًا: اسم ظرف لٹکانے کی جگہ، علت جس پر کسی حکم کا

دارومدار ہو۔

قولہ: وکقولہ تعالیٰ خالق کل شیٔ: یہ افعال عباد کے مخلوقِ خدا ہونے پر دلالت کرنے والی دوسری آیت ہے، پوری آیت اس طرح ہے ذٰلِکُمُ اللّٰہُ رَبُّکُمْ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (الانعام:۱۰۲) اس میں اللہ پاک نے خود کو ہر شی کا خالق کہا ہے۔ اور شی میں بندوں کا فعل بھی داخل ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے شی کی تفسیر ممکن سے کی تا کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات مخلوق ہونے سے خارج ہو جائیں، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شی اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ذاتِ واجب تعالیٰ اور اس کی صفات کو بھی شامل ہے، پس جب اس کو ممکن کے ساتھ خاص کر دیا تو یہ عام خُصَّ من البعض کے قبیل سے ہوا۔ اور عام خُصَّ منہ البعض ظنی ہوتا ہے، لہذا اس سے اعتقادی مسئلہ پر استدلال درست نہ ہوگا۔

شارح رحمہ اللہ نے بدلالۃ العقل کا اضافہ فرما کر اسی اشکال کا ازالہ فرمایا ہے کہ یہاں پر شی سے ممکن مراد ہونے کی دلیل عقل ہے۔ اور جب عام کا مخصص عقل ہو، تو وہ ظنی نہیں ہوتا۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عام خُصَّ منہ البعض کے قبیل سے نہیں، بلکہ عامٌ اُرِیدَ منہ البعض کے قبیل سے ہے یعنی لفظاً اگر چہ عام ہے مگر متکلم کی مراد خاص ہے پس اس میں ذاتِ واجب اور اس کی صفات داخل ہی نہیں کہ تخصیص کی ضرورت ہو اور اس کی دلیل عقل ہے یعنی یہ بات خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ متکلم اس میں داخل نہیں، جیسے کوئی کہے کہ اس گھر میں جو بھی ہے میں اس کو ماروں گا۔ تو اس سے ہر سننے والے کا ذہن یہی کہے گا کہ خود متکلم اس میں داخل نہیں۔

وکقولہ تعالیٰ: اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ اَفَلَا تَذَکَّرُوْنَ: (النحل:۱۷) یعنی وہ خدا جو مذکورہ بالا عجیب وغریب مخلوقات کا پیدا کرنے والا اور ان کے محکم نظام کو قائم رکھنے والا ہے اور وہ چیزیں جو مکھی کا ایک پر یا مچھر کی ایک ٹانگ بلکہ جو گھاس کا ایک تنکا یا ریت کا ایک ذرہ پیدا کرنے پر قادر نہ ہو کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟ پس ان کو معبود و مستعان ٹھہرا کر خداوند قدوس کے برابر کرنا اور شریک ٹھہرانا کس قدر کھلی ہوئی حماقت ہے۔

اس آیت شریفہ میں اللہ پاک نے خالقیت کے ذریعہ اپنی تعریف وتوصیف کی ہے اور اس کو استحقاقِ عبادت کی علت قرار دے کر شرک کا ابطال اور مشرکین کی مذمت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وصف خالقیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اس میں اس کا کوئی شریک نہیں، لہذا بندوں کو اپنے افعال کا خالق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

لاَ يُقَالُ: فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقا لِأفعالِهِ يكونُ من المشركينَ، دونَ المُوَحِّدِين، لأنا نقول: الإشراكُ هو إثباتُ الشريكِ في الألوهِيَّةِ بمعنى وجوبِ الوجودِ كما للمجوسِ، أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ كما لِعَبَدَةِ الأصنامِ، والمعتزلَةُ لا يُثْبِتُون ذلك، بل لا يَجْعَلُونَ خالقيةَ العبدِ كخالقيةِ اللّٰه تعالىٰ لإفتقارِهِ إلى الأسبابِ والآلاتِ التي هي بِخَلْقِ اللّٰهِ تعالىٰ، إلّا ان مَشائخَ ما وراءَ النهرِ قد بالغوا في تضليلِهِمْ في هذه المسألة حتى قالوا: إنَّ المجوسَ أسعَدُ حالًا منهم حَيْثُ لَمْ يُثْبِتوا إلّا شريكا واحداً، والمتزلةُ يُثْبِتون شُرَكاءَ لا تُحْصٰى.

لغات:مَجُوس: کواکب یعنی چاند وسورج اور آگ کو پوجنے والا گروہ جس کا ظہور تیسری صدی عیسوی میں ہوا اور زردشت جس کا مذہبی پیشوا ہے، ایک کو مجوسی کہتے ہیں، یہ فرقہ دو مختار مدبّر عالم قدیم بالذات خداؤں کی ہستی کا قائل ہے، ایک خیر وصلاح کا خدا، دوسرا بدی، ضرر اور فساد کا خدا، اول کا نام نور اور ثانی کا ظلمت ہے (المعجم الوسیط، لغات القرآن)

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اول کا نام یزداں اور دوسرے کا نام اَہرمَن ہے۔

سابق دلیل پر اعتراض:**قولہ لا یُقال** الخ: یہ ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ اگر خالقیت کو استحقاقِ عبادت کی علت قرار دیا جائے تو اس سے ہر خالق کا مستحقِ عبادت ہونا لازم آئے گا، پس معتزلہ جو بندوں کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں موحِدین میں سے ہونے کے بجائے مشرکین میں سے ہوجائیں گے کیوں کہ ان کے قول سے بندوں کا مستحقِ عبادت ہونا لازم آتا ہے۔

جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ مشرک اشراک سے اسم فاعل ہے اور اشراک کہتے ہیں اللہ کی الوہیت اور خدائی میں شریک اور ساجھی ثابت کرنے کو، اور الوہیت میں شریک ٹھہرانے کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ: اللہ تعالیٰ کے جیسی واجب الوجود ہستی کسی اور کو قرار دیا جائے جس طرح مجوس اللہ کے علاوہ ایک اور خدا کے قائل ہیں اور شر اور بدی کا خالق اسی کو قرار دیتے ہیں۔

اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ واجب الوجود ہستی تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کو قرار دیا جائے لیکن عبادت کا مستحق اور بندگی کے لائق کسی اور کو مانا جائے جیسا بت پرستوں کا خیال ہے۔ اور معتزلہ ان دونوں معنوں میں سے کسی بھی معنی کے اعتبار سے بندوں کو خدا کی خدائی میں شریک نہیں ٹھہراتے بلکہ وہ تو بندوں کی خالقیت کو بھی اللہ کی خالقیت کے مثل نہیں کہتے، کیوں کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد میں ان اسباب وآلات کا محتاج ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے وجود میں آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کے محتاج نہیں، لیکن مشائخ ماتریدیہ نے اس مسئلہ میں معتزلہ کو گمراہ قرار دینے میں مبالغہ کیا

ہے یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ ان سے اچھے تو مجوس ہیں، کیوں کہ وہ صرف ایک شریک اہرمن (خالق شر وظلمت) کو ثابت کرتے ہیں، اور معتزلہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق قرار دے کر بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں۔

فائدہ: مشائخ کے قول ''إن المجوس أَسْعَدُ حَالاً منهم'' پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اس سے مجوس کے لیے سعادت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ ''أَسْعَد'' اسمِ تفضیل کا صیغہ ہے جو دوسرے کے مقابلے میں موصوف کے اندر وصف کی زیادتی کو بتاتا ہے، لہٰذا معنیٰ یہ ہوں گے کہ نفسِ سعادت میں تو معتزلہ اور مجوس دونوں شریک ہیں، البتہ معتزلہ کی بہ نسبت مجوس میں سعادت زیادہ ہے، حالاں کہ ان میں کوئی سعادت نہیں ہوسکتی ان کے کافر ومشرک ہونے کی وجہ سے، چناں چہ بعض کتبِ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی کہے ''اَلنَّصْرانية خَيْرٌ مِنَ اليَهُودية'' یا ''الْكِتَابِي خَيْرٌ مِنَ المَجُوْس'' تو کافر ہوجائے گا، کیوں کہ اس نے ایسی چیز کے لیے خیریت ثابت کی جس میں قطعی طور پر کوئی خیر نہیں ہے، لہٰذا اس کے بجائے ''أَقَلُّ شَرًّا'' کہنا چاہیے (درمختار مع رد المحتار: ۴/۲۷۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض نے اس طرح کی تعبیر کو اگرچہ ممنوع قرار دیا ہے لیکن راجح قول جواز کا ہے، کیوں کہ لفظِ خیر کبھی أَقَلُّ ضَرَرًا وَأَخَفُّ شَرًّا کے معنیٰ میں ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے: اَلرَّمَدُ خَيْرٌ مِنَ الْعَمٰى (آشوبِ چشم ہونے کا ضرر کم ہے اندھے پن سے) وکقول الشاعر:

''لكن قَتْلُ الحُرِّ خَيْرٌ مِنَ الأَسْر (آزاد کا قتل قید کرنے سے اہون واخف (زیادہ ہلکا) ہے۔

اسی طرح أَسْعَدُ حَالاً کے معنیٰ ہیں ''أَقَلُّ مُكَابَرَةً وَأَدْنىٰ إِثْبَاتًا لِلشَّرِيْك'' یعنی عناد ومخالفت اور شریک کو ثابت کرنے میں مجوس معتزلہ سے کم ہیں (۱)

---

(۱) قَالَ فِي الدُّرِ المختار: وفي جامع الفصولين: لوقال: النصرانية خير من اليهودية أو المجوسية "كَفَرَ لإثباته الخير لما قبح بالقطعي لكن ورد في السنة أن المجوس اسعد حالة من المعتزلة لإثبات المجوس خالقين فقط (هما النور المسمّى يَزْدان، والظُلمة المسمّاة أهْرَمَن) وهؤلاء خالقا لا عدد له (حيث قالوا: إن الحيوان يخلق أفعاله الاختيارية)، وفي رد المحتار: قوله: كَفَرَ الخ قال في البحر: هذا يقتضي أنه لوقال: الكتابي خير من المجوسي يكفر مع انّ هذه العبارة وقعت في المحيط وغيره، قلتُ: إن مافي المحيط وغيره دليل على أنّه لا يكفر بذلك، ولعل وجهه ان لفظ "خير" قد يُراد به ماهو اقل ضرراً كما يقال في المثل: الرَّعد خير من العمى، وكقول الشاعر: ولكن قتل الحر خير من الأسر.

ثم رايتُ في اخر المصباح: أن العلماء قد يقولون هذا اصحّ مِنْ هذا، ومرادهم انه اقلّ ضُعفا، ولا يُريد انه صحيح في نفسه، انتهى، وهذا عَين ما قلتُه، ولله الحمد، فالقول بالإكفار مَبْنيّ على إرادة ثبوت الخيرية سواء استعمل أفعل التفضيل على بابه، او أُريد اصل الفعل كمافي " أى الفريقين خير" والقول بعدمه مبنى على ما قلنا، والله اعلم، قوله: لكن وردفي السنة الخ يوهم أن هذا حديث وليس كذلك، وعبارة البزازية: " والمذكور في=

واحتجّت المعتزلةُ: بأنا نُفرّقُ بالضرورة بينَ حركةِ الماشي وبين حركةِ المرتعِش أنَّ الأولى باختياره دون الثانيةِ، وبأنه لو كان الكلُّ بخلق الله تعالىٰ لبطلتْ قاعدةُ التكليفِ والمدحِ والذمّ والثواب والعقابِ، وهو ظاهر، والجوابُ: أنَّ ذلك إنما يَتوَجَّهُ على الجبرية القائلينَ بنفي الكسب والاختيارِ اصلاً، وامَّا نحن فَنُثْبِتُه على ما نُحَقِّقه إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

لغات :واحتجّت: استدلال کیا ہے، حجت قائم کی ہے۔مُرتَعِش: رعشہ والا (رعشہ ایک بیماری ہے جس سے ہاتھ وغیرہ خود بخود کانپتے ہیں) لرزہ والا، کپکپانے والا، قاعدہ: ضابطہ، عمارت کی بنیاد، جبریة: ایک اسلامی فرقہ جس کا خیال ہے کہ انسان سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کو قدرت واختیار نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے کرنے پر ایسے ہی مجبور ہے جس طرح جمادات (بے جان چیزیں)۔تکلیف: کسی کو کسی کام کا حکم دینا، احکام شرع کا پابند کرنا، الکسب والاختیار: عطف تفسیری ہے۔

تشریح :معتزلہ نے اپنے مدعی پر چند طریقوں سے استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ ماشی (چلنے والا) اور مرتعش (تھرتھرانے والا) کی حرکتوں میں ہم بدیہی طور سے فرق کرتے ہیں کہ ماشی کی حرکت اس کے قصد واختیار سے ہے اور مرتعش کی حرکت میں اس کے قصد واختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا، پس دونوں حرکتوں کا خالق اللہ تعالیٰ کو قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

اسی طرح ایک دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہوں اور بندوں کا ان میں کوئی دخل نہ ہو تو ان کو احکامِ شرع کا مکلّف بنانا اور ان احکام کی بجا آوری، اور خلاف ورزی پر مدح وذم، اور ثواب وعقاب کے ترتب کی بنیاد ہی باطل ہو جائے گی۔

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں دلیلیں جبریہ پر حجت ہیں جو بندوں سے کسب واختیار کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں اور اس کو مثل "جماد لَایعقل" (بے جان چیزوں کی طرح) قرار دیتے ہیں، نہ کہ ہمارے اوپر، کیوں کہ ہم بندوں کیلئے کسب واختیار کو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی تحقیق آئے گی، اور تکلیف اور ثواب وعقاب کا مدار اسی کسب واختیار پر ہے۔

=کتب أهل السنة الخ ووجه الاستدراك ان تعبير علماء أهل السنة والجماعة بذلك دليل على جواز القول بان النصرانية خير من اليهودية لأن فيه إثبات اسعديه المجوس وخيريتهم على المعتزلة، فالتحرير أن في المسألة تولَين، وأنّ الذى عليه المُعَوّل الجواز لوقوعه في كلامهم. (ردالمحتار مع الدر المختار: ۲۷۸/۴ باب نکاح الکافر قبیل باب القسم)

وقد يُتمسّك بانه لو كان خالقًا لأفعالِ العِبادِ لكان هو القائمَ والقاعدَ والأكلَ والشارب والزاني والسارق إلىٰ غيرِ ذلك، وهذا جَهْلٌ عظيم لأن المتّصِف بالشيِ مَنْ قام به ذلك الشيُ، لا مَنْ اوْجَده، أَوَلا يَرَوْنَ انّ اللّٰه تعالىٰ هو الخَالِقُ للسّوادِ والبَيَاضِ وسائِرِ الصفات في الأجسامِ ولا يتّصِفُ بذلك، وربما يُتمسّك بقوله تعالىٰ: "فتبارك اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِيْنَ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" والجوابُ: انّ الخَلق ههُنا بمعنى التقدير.

معتزلہ کا استدلال: قولہ وقد یتمسك: معتزلہ کی طرف سے کبھی یہ دلیل بھی پیش کی جاتی ہے کہ اگر بندوں کے افعالِ اختیاریہ (قیام، قعود، اکل وشرب وغیرہ) کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو ان افعال کے ساتھ متصف کرنا اور قائم، قاعد، اکل، شارب وغیرہ کہنا صحیح ہوتا؛ حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کے جواب میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال جہل عظیم ہے، کیوں کہ اسماءِ مشتقہ قائم، قاعد وغیرہ کا اطلاق اس پر کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق قیام وقعود وغیرہ قائم ہو، نہ اس پر جو ان کا موجد وخالق ہے، کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اللہ پاک اجسام کے اندر سیاہی سفیدی اور دیگر صفات کے خالق ہیں لیکن اس کے باوجود اللہ پاک کو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا۔ بلکہ ان کے ساتھ وہ اجسام متصف ہوتے ہیں جن کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہیں۔

دوسرا استدلال: قولہ: وربما یتمسك الخ: معتزلہ بسا اوقات ان آیات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خلق کی نسبت اللہ کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے جیسے "فتبارك اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْن" (المومنون:۱۴) بڑی شان والا ہے اللہ جو بہتر بنانے والا ہے، یا تمام صناعوں سے بڑھ کر ہے۔ اللہ کو احسن الخالقین (سب خالقوں سے بہتر اور بڑھ کر) کہا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالق اللہ کے علاوہ اور بھی ہیں اور اللہ ان سب میں احسن ہیں، دوسری جگہ ارشاد ہے "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي" (المائدہ:۱۱۰) اور جب آپ گارے سے ایک شکل بناتے تھے جیسی پرندے کی شکل ہوتی ہے میرے حکم سے۔ اس میں خلق کی نسبت حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کی طرف کی گئی ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ان آیتوں میں لفظِ خلق تقدیر یعنی شکل وصورت بنانے کے معنی میں ہے۔ اور پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ تحلیل وترکیب کر کے بظاہر آدمی بھی بہت سی چیز بنالیتا ہے، لیکن اس کا بنانا محض صوری اور ظاہری اعتبار سے ہے کہ وہ صرف ڈھانچہ اور خاکہ تیار کرتا ہے، لیکن بہتر بنانے والا اور حقیقی خالق اللہ ہے، کیوں کہ حقیقۃً زندگی عطا

کرنا اسی کے ساتھ خاص ہے۔اور وہی تمام اصول وفروع جواہر واعراض اور اجسام وصفات کا حقیقی خالق ہے۔

اسی طرح دوسری آیت میں بھی محض شکل وصورت بنانے کو خلق سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسے: حدیث میں تصویر بنانے والے کے بارے میں ہے کہ قیامت کے دن ان سے کہا جائے گا: '' اَحْيُوا مَا خَلَقْتُم '' (بخاری:۱/۲۸۳ حدیث:۲۰۵۸ باب التجارة فيما يكره لبسه الخ) اس میں تصویر سازی کو خلق سے تعبیر فرمایا، شاید اسی وجہ سے آیت شریفہ میں یوں نہیں فرمایا: ''إذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ طَيْرًا '' کہ آپ مٹی سے پرندہ بنا دیتے تھے، بلکہ ''كهيئة الطير '' فرمایا کہ پرندہ کے جیسی شکل بناتے تھے، اور اس کے بعد اس کا سچ مچ پرندہ بننا، وہ خدا کے حکم سے ہوتا تھا جیسا کہ ال عمران میں ہے فيكونُ طَيْرًا بِاذْنِ اللّٰهِ (ایت:۴۹) (فوائد عثمانی)

خلاصہ یہ کہ خلق کے ایک معنی ابداع کے ہیں یعنی بغیر نمونہ سابق اور بغیر کسی کی اقتداء اور پیروی کے کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا، اس معنی کے اعتبار سے خلق ذاتِ باری تعالیٰ کی مخصوص صفت ہے، اور کبھی یہ صورت سازی اور ایک چیز کو دوسری چیز کی شکل میں تبدیل کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس معنی کے اعتبار سے خلق کی نسبت غیر اللہ کی طرف بھی کر دی جاتی ہے۔ (لغات القرآن)

(وهى) أى أفعال العبادِ (كُلُّها بإرادته ومشيئتِه) تعالىٰ وتقدَّسَ، وقد سَبَقَ أنّهما عندنا عبارةٌ: عن معنى واحد (وحكمِه) لا يَبْعُدُ انْ يكونَ ذلك إشارةً إلى خِطابِ التكوينِ (وقضِيَّتِه) أى قضائه وهو عبارة عن الفعْل مع زيادةِ إحكامٍ.

لا يقال: لو كانَ الكُفرُ بقضاء الله تعالىٰ لَوَجَبَ الرضَاءُ به، لِأَنَّ الرضاءَ بالقضاءِ واجبٌ، واللازمُ باطل لِأَنَّ الرضاءَ بالكفرِ كفرٌ، لأنا نقولُ: الْكُفْرُ مَقضِيٌّ لا قَضاءٌ، وَالرِضاءُ إنما يجبُ بِالقضاءِ دون الْمَقْضِيّ (وتقديرِه) وهو تحديدُ كُلِّ مخلوقٍ بِحَدِّه الذى يُوجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَقُبحٍ وَنَفْعٍ وضَرَرٍ، وما يَحْوِيهِ مِنْ زمَانٍ أو مكان، وما يَترَتَّبُ عليه من ثوابٍ وعِقَابٍ.

لغات: بإرادته ومشيئتِه: ارادہ اور مشیت دونوں کے معنی ایک ہیں جیسا کہ صفحہ ۲۳۵ اور ۳۳۱ پر گذر چکا، التكوين: پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا، قضِيّته: فیصلہ، قضاء: فیصلہ خداوندی، تقدیر، نوشتہ، قسمت، قضاء کے اصل معنی ہیں کسی بات کے متعلق آخری اور قطعی ارادہ یا فیصلہ خواہ قولا ہو یا فعلاً، القضاء: إتمام الشئ قولا أو فعلا (بیضاوی) اور شارح رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کی ہے: ''الفعل مع زيادة إحكام ''یعنی پختگی اور مضبوطی کے ساتھ کوئی کام کرنا، تقدير: کائنات ومخلوقات سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ازلی فیصلہ، اشیاء کی تخلیق سے پہلے ہر مخلوق کے

حسن وقبح، نفع وضرر، زمان ومکان اور ثواب وعقاب وغیرہ کی تحدید وتعیین۔ یحویہ: جو اس کو جمع کرے گی یا جو اس پر مشتمل ہوگی، "مایحویہ" اور "مایترتب" کا عطف "الذی یُوجد" پر ہے، اور من حُسن الخ الذی کا بیان ہے اور "من زمان الخ" ما یحویہ کا" اور "من ثواب و عقاب" "ما یترتب" کا بیان ہے۔

تشریح: ماتن کے قول کا حاصل یہ ہے کہ بندوں کے تمام افعال خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر، خواہ طاعت ہوں، خواہ معصیت اللہ کے ارادے ومشیت اور اس کی قضاء وقدر اور حکم سے وجود میں آتے ہیں۔

حکم سے کیا مراد؟ **قولہ وحکمہ**: اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ کچھ بعید نہیں کہ یہ خطابِ تکوین کی طرف اشارہ ہو یعنی کسی شئی کے ایجاد کے وقت اللہ تعالیٰ اس سے جو فرماتے ہیں "کُنْ" یعنی ہو جا، حکم سے یہی مراد ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: إذا قَضٰى أمْرًا فَإنَّمَا يَقُولُ له كُنْ فيكون (البقرہ: ۱۱۷) یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا پورا کرنا چاہتے ہیں تو بس اس کو فرما دیتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بعض علماء کی رائے ہے، اور اکثر کے نزدیک حقیقۃً کُن کہنا مراد نہیں، بلکہ یہ کنایہ ہے سرعتِ ایجاد سے بایں طور کہ کسی کام کا ارادہ کیا اور وہ ہو گیا، ارادے سے ایک سکنڈ کے لیے بھی مراد کا تخلف نہیں ہو سکتا، کیوں کہ نہ وہ مادّے کا محتاج ہے نہ اسباب کا پابند۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ سورہ نحل کی چالیسویں آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"ارادے کے بعد مراد کا نہایت سہولت اور سرعت کے ساتھ فوراً واقع ہو جانا اور کسی مانع وعائق کا مزاحمت نہ کر سکنا" یہی ہے خلاصہ اس جملہ کا" (فوائد عثمانی، النحل: ۴۰) اس صورت میں حکم کا لفظ قضا وقدر کے معنیٰ میں ہوگا۔

اعتراض: **قولہ: لا یقال لو کان الکفر الخ**: اوپر ماتن رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ بندوں کے اچھے اور بُرے تمام افعال قضاءِ الٰہی سے وجود میں آتے ہیں اس میں چونکہ کافر کا کفر بھی داخل ہے اس لئے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کفر قضاءِ الٰہی سے ہوتا تو اس پر راضی رہنا ضروری ہوتا، کیوں کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے یعنی کفر پر راضی ہونا جائز نہیں؛ بلکہ رضا، بالکفر بھی کفر ہے، پس تمام افعال عباد کا قضاءِ الٰہی سے ہونا بھی باطل ہوگا۔

جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ایک ہے قضا اور ایک ہے مقضی اور دونوں میں فرق ہے بایں طور کہ قضا اللہ تعالیٰ کا فعل اور اس کی صفت ہے اور مقضی مفعول ہے، اور مخلوق کی صفت ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے، جیسا کہ التکوین یغایر المُکوّن کے تحت میں گذر چکا ہے، اور کفر مقضی ہے نہ کہ قضاء اور قضا پر رضا واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔

بالفاظ دیگر کفر کی دو حیثیتیں ہیں: ایک تو یہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے، اور دوسری یہ کہ بندے سے اس

کا صدور بندے کے قصد واختیار سے ہوتا ہے، تو اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے اس کو برا سمجھنا جائز نہیں، اور اس حیثیت سے کہ باوجود منع کرنے کے بندہ اس کے ایجاد کا قصد کرتا ہے اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس سے خوش ہونا جائز نہیں، **وبتفاوت الاعتبار يتغير الأحكام، ولولا الاعتبارات لبطلت الحكمة** (حیثیتوں کے اختلاف سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور اگر حیثیتوں کا لحاظ نہ ہوتا تو حکمت باطل ہو جاتی)۔

ایک شبہ: البتہ کسی کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فعل عبد اور فعل خدا میں فرق کیوں ہے؟ کفر کا کسب اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ متصف ہونا جو بندے کا فعل ہے اگر یہ قبیح اور برا ہے تو کفر کا خلق (پیدا کرنا) جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیوں قبیح نہیں ہو سکتا؟

جواب: حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ:

''فعل عبد اس لیے قبیح ہے کہ اس میں مفاسد غالب ہوتے ہیں اور اس میں کوئی حکمتِ واقعیہ صحیحہ نہیں ہوتی، برخلاف خلق کے، کہ اس میں ہزاروں مصلحتیں اور حکمتیں ہوتی ہیں اگرچہ ان حکمتوں کا مفصل علم سب کو نہیں دیا گیا ہے اور اس کی ایک اجمالی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ باتفاق اہل عقل ونقل حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا، اور کفر سے بندوں کو اس نے منع کیا ہے تو ضرور فعلِ عبد حکمت سے خالی ہوگا اسی واسطے حکیم نے منع فرما دیا اور خلقِ کفر خود ان کا فعل ہے تو ضرور اس میں کوئی حکمت ہوگی۔ اس فرق کے جان لینے سے بہت سے شبہات بآسانی دفع ہو جاتے ہیں'' (بیان القرآن ۶/۱)

قوله: وتقديره الخ: قَدَرَ قَدَرًا (دال کے فتحہ اور سکون کے ساتھ، لیکن فتحہ راجح ہے) اور **قدَّر تقديرا** کے لغوی معنی ہیں: اندازہ کرنا، فیصلہ کرنا، مقدار متعین کرنا، اور اصطلاح میں کائنات کے بارے میں اللہ پاک نے ازل میں جو فیصلہ فرمایا تھا اور اپنے علمِ ازلی میں تمام موجودات کا جو خاکہ اور نقشہ تیار فرمایا تھا اس کو قدر یا تقدیر کہتے ہیں، جس طرح آدمی کوئی مکان بناتا ہے تو پہلے ماہر انجینئر سے اس کا نقشہ بنواتا ہے پھر اس کے مطابق مکان تعمیر کرتا ہے بلاتشبیہ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے علمِ ازلی میں عالم کا ایک نقشہ تجویز فرمایا تھا جس میں تمام مخلوق سے متعلق جملہ امور کی تفصیل تھی اور اسی کے موافق ہر چیز وجود پزیر ہوتی ہے۔

قضا اور قدر میں فرق: بعض نے دونوں کو ایک قرار دیا ہے اور بعض نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ قضا نام ہے حکمِ کلی اجمالی ازلی کا، یعنی اللہ پاک نے ازل میں تمام موجودات سے متعلق کلی اور اجمالی طور پر جو فیصلہ فرمایا تھا وہ قضاء ہے، اور اس حکم کلی کی تفصیل اور اس کے مطابق جزئیات کے وقوع کا فیصلہ کرنا قدر ہے۔ اور بعض نے اس کے برعکس

کہا ہے کہ: قدر حکمِ اجمالی کا نام ہے اور اس کے موافق بالتفصیل قطعی فیصلہ کر دینے اور واقع کرنے کا نام قضاء ہے، قدر اساس اور بنیاد کے درجہ میں ہے اور قضاء بمنزلہ عمارت کے ہے۔ (الدر المنضود ۲۸۵/۶، مرقاۃ المفاتیح: ۵۸/۱)

حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب مدظلہ العالی شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند فرماتے ہیں:

قضاء وقدر در حقیقت ایک ہیں مگر کبھی دونوں میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حکمِ ازلی قضا ہے اور اس کا وقوع قدر ہے، پس قضا قدر سے سابق ہے مگر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے۔ تقدیر پلاننگ (منصوبہ اور تجویز) کا نام ہے۔ اور قضا اس کے وقوع کا نام ہے، مثلاً: جب کوئی مکان بنانے کا ارادہ کرتے ہیں تو پہلے اجمالی نقشہ ذہن میں قائم کر لیتے ہیں یہ قدر ہے۔ پھر اس نقشے کے مطابق مکان تیار کرتے ہیں، یہ موجود فی الخارج مکان بمنزلۂ قضا ہے۔ آگے رضا بہ قضا کا باب آ رہا ہے اس سے بھی یہی فرق سمجھ میں آتا ہے کہ جو کچھ واقع ہو یعنی جب تقدیر کا ظہور ہو تو بندے کو اس پر راضی رہنا چاہئے یہ بات دونوں میں فرق کی طرف اور تقدیر کے سابق اور قضا کے لاحق ہونے کی طرف مشیر ہے، مگر یہ کوئی اہم فرق نہیں، برائے نام فرق ہے، اس لیے دونوں کو ایک کہنا بھی درست ہے (تحفۃ الالمعی شرح سنن الترمذی: ۴۷۹/۵)

وَالمقصودُ تعميمُ إرادةِ اللّٰهِ تعالىٰ وقدرته لِمَا مَرَّ مِنْ أنَّ الكُلَّ بخلق اللّٰه تعالىٰ، وهو يَستَدعي القدرةَ والإرادةَ لعدمِ الإكراهِ والإجبارِ، فإنْ قِيلَ: فيكون الكافرُ مجبورا في كفرِهِ والفاسقُ في فسقِهِ فلا يصحُّ تكليفُهما بالإيمان والطاعةِ، قلنا: إنّه تعالىٰ أرادَ منهما الكفرَ والفسقَ باختيارهما فلا جَبْرَ كَماَ أنّه عَلِمَ منهما الكُفرَ والفِسْقَ بالاختيار، ولَمْ يَلْزَمْ تكليفُ المحالِ.

لغات: يَستدعِي: تقاضا کرتا ہے، الإكراه والإجبار: مجبور کرنا، زبردستی کرنا، جَبْر: مجبور کرنا۔

قولہ: والمقصود الخ یعنی ماتن کا مقصد مذکورہ بالا عبارت سے اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کو عام کرنا ہے کہ بندے کا کوئی بھی فعل اس کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا۔

اعتراض: فإن قيل الخ: اللہ کے ارادے اور قدرت کو عام کرنے پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب بندہ کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے سے وجود پذیر ہوتا ہے اور ارادۂ خداوندی کے خلاف کوئی بھی کام بندہ نہیں کر سکتا، تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کے خلاف کا صدور اس سے محال ہوگا، لہٰذا اس کو ایمان و طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ فعلِ عبد کے ساتھ جو متعلق ہوتا ہے وہ خاص اس طور سے کہ بندہ باختیار خود

یہ فعل کرے پس اس سے بندہ کا اختیار بجائے مسلوب ومعدوم ہونے کے اور زیادہ ثابت ومؤکد ہوجاتا ہے، جس طرح کافروفاسق کے بارے میں اللہ تعالیٰ پہلے سے جانتے تھے کہ وہ کفروفسق کرے گا اور علم الٰہی میں جو ہوتا ہے بندے سے اس کے خلاف کا صدور محال ہے، ورنہ علم الٰہی کا متغیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اوراس کے باوجود کافروفاسق کو کفروفسق میں مجبور اور ایمان وطاعت سے عاجز نہیں سمجھا جاتا۔ پس جس طرح علم الٰہی سے جبر لازم نہیں آتا اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ارادۂ خداوندی بھی بندے سے اختیار کو سلب نہیں کرتا۔

والمعتزلةُ أنكروا إرادةَ اللّٰه تعالىٰ للشُّرور والقبائحِ حتى قالوا: إنّه أرادَ مِنَ الكافرِ والفاسقِ إيمانَه وطاعَتَه، لا كُفرَه ومعصيتَه، زعمامنهم انَّ إرادةَ القبيح قبيحةٌ كخلقِه وإيجادِه ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسبُ القبيح والاتصافُ به، فعندهم يكون أكثرُ ما يقع من أفعال العبادِ على خلاف إرادةِ اللّٰه تعالىٰ وهذا شنيع جدًّا.

ترجمہ و مطلب: اور معتزلہ نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شرور اور قبیح چیزوں کا بھی ارادہ فرماتے ہیں اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ کافر اور فاسق سے بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان اور طاعت ہی کا ارادہ فرمایا ہے؛ کیوں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ بُری چیز کا ارادہ بھی بُرا ہے، جس طرح وہ لوگ قبیح چیز کے خلق وایجاد کو قبیح کہتے ہیں، اور ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک قبیح چیز کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا یہ قبیح ہے جو بندے کا فعل ہے، نہ کہ قبیح چیز کا خلق، اور اس کا ارادہ کرنا، جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

پس معتزلہ کے نزدیک زیادہ تر بندوں کے افعال ارادۂ خداوندی کے خلاف واقع ہوتے ہیں؛ کیوں کہ دنیا میں ایمان وطاعت کی بہ نسبت کفرومعصیت کا وقوع زیادہ ہے اور معتزلہ کے بقول اللہ تعالیٰ نے کفار وفساق سے بھی کفروفسق کے بجائے ایمان اور طاعت ہی کا ارادہ فرمایا ہے مگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے برخلاف اپنے قصد واختیار سے کفروفسق کرتے ہیں۔

قولہ: وهذا شنيع جداً: یعنی معتزلہ کی یہ بات اللہ پاک کی شان میں بہت ہی بُری اور نامناسب بات ہے، کیوں کہ اس سے اللہ پاک کا بندوں کے مقابلے میں عاجز ومغلوب ہونا لازم آتا ہے۔ اگر دنیا کے معمولی حاکم و بادشاہ کے ساتھ یہ معاملہ ہو کہ اس کی سلطنت وحکومت میں زیادہ تر کام اس کی مرضی کے خلاف ہونے لگیں، تو وہ بھی اس کو برداشت نہیں کرسکتا، تو جو احکم الحاکمین اور تمام بادشاہوں کا بادشاہ ہے وہ کب اور کیسے اس کو گوارا کرسکتا ہے؟ تعالى اللّٰه عن ذلك عُلوًّا كبيراً۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿نبی اور رسول﴾

نبی اور رسول باہم مترادف ہیں یا دونوں میں فرق ہے؟ اور فرق ہے تو کس نوعیت کا؟ اس میں علماء کرام کے اقوال بہت مختلف ہیں۔ اس تحریر میں ان کا تفصیلی و تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

شروع میں اس تحریر کو شرح عقائد کی عبارت: وَالرَّسُوْلُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تعالىٰ إِلَى الْخَلْقِ الخ (ص:۱۶) کا حاشیہ بنانے کا ارادہ تھا، مگر طویل ہو جانے کی وجہ سے اس کو مستقل مضمون کی شکل دے کر آخر میں شامل کتاب کر دیا گیا ہے، اللہ پاک طلبہ کے لیے اس کو نافع بنائے۔ آمین۔

نبی اور رسول: رسول کے لغوی معنی ہیں: قاصد، فرستادہ (بھیجا ہوا) پیغامبر (پیغمبر)۔ اور نبیٌّ (بروزن فعیلٌ) نبأ سے مشتق ہے، نبا اس خبر کو کہتے ہیں جو مہتم بالشان اور بالکل صحیح وواقع کے مطابق ہو۔ ہر قسم کی خبر کو نبا نہیں کہتے۔

نبی کا لفظ یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے یا اسم مفعول کے، پہلی صورت میں نبی کو نبی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں کو غیب کی باتیں بتاتے ہیں جو مہتم بالشان ہونے کے ساتھ بالکل صحیح ہوتی ہیں۔ اور دوسری صورت میں نبی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بذریعہ وحی ان کو غیب کی خبروں سے مطلع کیا جاتا ہے جن میں جھوٹ یا غلطی کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ عام طور پر ہمزہ کو یا سے بدل کر اور یا کا یا میں ادغام کر کے نبیٌّ کہا جاتا ہے۔

قال الكمال بن ابی شریف رحمة الله عليه: وأما أصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع مِن النَبَا وهو الخبر فَعِيْل بمعنى اسم فاعل اى مُنبِئٌ عن الله، أوْ بمعنى اسم المفعول اى مُنبأٌ لِأنّ المَلَكَ يُنبِئه عن الله بالوحي، وبلاهمزٍ وبه قرأ الجمهور وهو إمَّا مخفّف المهموز بقلب الهمزة واوًا، ثم إدغام الياء فيها، وإمّا من النَّبوَة أو النَّباوَة بفتح النون فِيهما أى الارتفاع، فهو أيضا فعيل بمعنى اسم الفاعل أو اسم المفعول لأنّ النَّبى مُرتَفِع الرتبة على غيره أو مرفوعها (المسامرة شرح المسايرة:۹۷)

وفي الكشاف: النبي: هو في اللغة: المُنْبِئُ مِن النَّبأ، سُمّي به لِإنْبائِه عن الله تعالىٰ فهو فَعيل بمعنى فاعلٍ مهموز اللّام. قال سيبويه: ليس أحدٌ مِن العرب إلا ويقول: تنبَّأ مُسيلمةُ بالهمزة إلا أنّهم تركوا الهمزة في النّبي، كما تركوه في الذُرِّيّة (أصلها ذُرِيئَةٌ فخُفِّف

الهمزة) وقيل مِن النَّبوَة وهو الإرتفاع، سُمّى به لِعُلُوِّ شانه فهو فعيل بمعنى مفعول غير مهموز (١٦٥/٤)

نبی اور رسول میں نسبت: نبی اور رسول میں کیا نسبت ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں :مُلَخَّصُه: انّ الرسول إمّا مُرادِف للنبى، وهو إنسانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تعالىٰ بشريعة سواء أُمِر بتبليغها أم لا، وإليه ذَهَبَ جماعة. وإمّا أخصُّ منه كماذهب إليه جماعة اخرى. واختلفوا في وجه كونه أخصَّ، فقيل: لِأنّ الرّسول مختصٌّ بالمامور بالتبليغ إلى الخَلْقِ بخلاف النبى، وقيل: لِأنه مُختَصٌّ بنزولِ جبرئيل عليه السلام بالوحي. وقيل: لأنه مختصّ بشريعةٍ خاصةٍ بمعنى انّه ليس ماموراً بمتابَعَةِ شريعةِ مَن قبله. وقيل: لأنه مُختصٌّ بكتابٍ. وقال بعضهم: إن الرسول أعَمُّ، وفسّره بانّ الرسول إنسانٌ أو مَلَكٌ مَبعوثٌ، بخلاف النبى، فإنه مختص بالإنسان (كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/٢٥٥)

وقال السيد محمود الآلوسى رحمه الله: واختلفوا هنا فى تفسير كل منهما فقيل: الرسول ذَكَرٌ حُرٌّ بعثه الله تعالىٰ بشرعٍ جديدٍ يدعو الناس إليه، والنبى يَعُمُّه، وَمَنْ بعثه لتقرير شرعٍ سابق كأنبياء بنى إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام، وقيل: الرسول ذَكَرٌ حُرٌّ بعثه الله تعالىٰ إلى قوم بشرعٍ جديدٍ بالنسبة إليهم وإن لم يكن جديداً فى نفسه كإسماعيل عليه السلام، إذ بعث لِجُرْهُم أولاً والنبى يَعُمُّه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذَكَرٌ حُرٌّ له تبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابقٍ، والنبى من أوحى إليه ولم يُؤمر بتبليغ اصلاً أو اعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الأنبياء مَن جَمَعَ إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبى غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نَسْخٌ فى الجملة، والنبى من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل: الرسول من يأتيه المَلَكُ عليه السلام بالوحى يقظة، والنبى يقال له ولمن يوحىٰ إليه فى المنام لا غيرُ، قاله الإمام الرازى رحمه الله (روح المعانى: ٢٥٦/١٧ سورة الحج: ٥٢)

آگے ان اقوال کی تفصیل بیان کی جاتی ہے:

(۱)-ایک قول یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں، ہر رسول نبی ہے اور ہر نبی رسول، لافرق بینهما إلا بحسب المفهوم اللغوي، شرح عقائد کے مصنف علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اور ماتن امام نسفی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہی ہے؛ کیوں کہ ماتنؒ نے خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر قرار دیا ہے، اگر نبی اور رسول میں تساوی نہ ہوتو حصر صحیح نہ ہوگا اور خبر صادق کی تیسری قسم خبر نبی ہوگی۔

اسی طرح شارح (علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ) نے رسول کی جو تعریف کی ہے: إنسانٌ بَعَثه الله الخ یہ مطلق ہے جو نبی پر بھی صادق آتی ہے اور دونوں میں فرق کے قول کو صیغۂ مجہول وقد یُشترط الخ سے بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارحؒ کے نزدیک دونوں میں فرق کی بات مرجوح ہے۔

اس کے علاوہ شرح المقاصد میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے ایک ہونے کی تصریح فرمائی ہے، قال:

المبحث الأول: النبي: إنسانٌ بعثه الله لِتَبليغ ما أوحِيَ إليه و كذا الرسول، وقد يُخصّ بمن له شريعة و كتاب فيكون أخصّ من النبي (شرح المقاصد: ۱۷۳/۲)

امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے المسایرہ میں اسی کو محققین کا مسلک قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: **وأما على ما ذكره المُحَقِّقُوْن في معنى النبي والرسول: مِنْ أنّ النَّبِيّ إنسانٌ بعثه الله لِتَبْليغِ ما أوْحِيَ إليه وكذا الرسولُ، فلا فرق بينهما بل هما بمعنى، وقد يُخَصّ بِمَنْ له شريعة و كتابٌ أنزِلَ عليه، أو امِرَ بالعمل به، أوله نَسْخٌ لِبَعْضِ شريعة متقدّمة على بعثته** (المسايرة مع المسامره: ۹۶)

لیکن آیت شریفہ: **وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيّ** الخ (الحج: ۵۲) سے اس قول کی تردید ہوتی ہے، کیوں کہ عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، اور اَحَدُ المُتَساوِيَيْن کی نفی دوسرے متساوی کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے، پس اگر دونوں میں تساوی (برابری) مانی جائے تو "مِن رَّسولٍ" کے بعد "ولا نَبِيّ" کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

اسی طرح ان روایات سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے جن میں نبیوں کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور رسولوں کی تین سو کچھ بیان کی گئی ہے، قال أبوذر رضي الله عنه قلتُ: **يارسول الله صلى الله عليه وسلم كم وفاءُ عدّةِ الأنبياء؟ قال مِائَةُ ألفٍ وأربعة وعشرون ألفا، الرُسُل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر وفي رواية: بضعة عشر** (رواه احمد، مشكوة: ۵۱۱/۲)

وقال العلامة السيد محمود الآلوسی رحمة الله عليه أخرج ذلك كما قال السيوطی رحمة الله عليه-أحمد وابن راهويه من مسنديهمامن حديث أبی أمامة، وأخرجه ابن حبان فی صحيحه، والحاكم فی مستدركه من حديثِ أبی ذرٍّ، وزعم ابن الجوزیّ أنه موضوع وليس كذلك،نعم! قيل: فی سنده ضعف جبربالمتابعة، وجاء فی رواية: الرُّسُل: ثلاث مائة وثلاثة عشر (روح المعانی:۱۷/ ۲۵۶ سورة الحج: ۵۲)

(۲)-دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں تباین ہے، رسول وہ ہے جونئی شریعت لے کر آئے۔اور نبی وہ ہے جونئی شریعت لے کر نہ آئے۔ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے متعلق قرآن کریم میں تصریح ہے کہ وہ رسول اور نبی دونوں تھے۔إنّه كانَ صادقَ الوَعْدِ وكانَ رسولًا نَبِيًّا (مریم:۵۴)اسی طرح حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کے حق میں وارد ہوا ہے”وَاذْكُرْ فی الكتاب مُوسیٰ إنّه كانَ مُخْلَصًا وكانَ رسولاً نبيًّا(مریم:۵۱)

(۳)-تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے،اکثر علماء کی یہی رائے ہے،لیکن پھر بعض تو اس کے قائل ہیں کہ رسول عام ہے اور نبی خاص؛ کیوں کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی۔اور نبی صرف انسان ہوتا ہے۔اور جمہور کا قول یہ ہے کہ رسول نبی سے اخص ہے، ہر رسول نبی ہے،مگر ہر نبی رسول نہیں۔

”قال المحقق ابنُ أميرالحاج فی التقرير: والأصح أنها (أی الرسالة) غير مرادفة للنُّبُوَّة وبَيْنَهما فروق شهيرة، فلا جَرَمَ أن قال القاضی عياض: والصحيح الذی عليه الجمهور أن كُلَّ رسولٍ نبیّ من غير عكس، وهو أقرب (أی الأصح) مِنْ نَقْل غيره الإجماع عليه لِنَقْلِ غير واحدٍ الخلاف فيه (فتح الملهم:۱/ ۲۹۹)

اس صورت میں نبی اور رسول کی شرعی تعریف کیا ہوگی؟ اس میں سخت اختلاف ہے،حضرت شاہ عبدالقادر صاحب دہلوی قدس سرہ اپنے فوائد موضح القرآن میں فرماتے ہیں:

”جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آئے وہ نبی ہے۔اور ان میں جو خاص ہیں: امت رکھتے ہیں یا کتاب، وہ رسول ہیں“۔

(۲)-قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں،”رسول وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے شریعتِ جدیدہ دے کر بھیجا ہو، تا کہ وہ لوگوں کو اس کی طرف بلائے۔اور نبی عام ہے خواہ اس کو نئی شریعت دے کر بھیجا گیا ہو یا شرع سابق کو برقرار رکھنے کے لیے بھیجا گیا ہو، جیسے

=وہ انبیاء بنی اسرائیل جو حضرت موسیٰ وعیسیٰ علی نبینا وعلیہما الصلاۃ والسلام کے درمیان ہوئے ہیں، اسی بنا پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے علماء کو ان انبیاء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ (لغات القرآن:۳/۴۳/۷) اقول: حديث: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل" قال السخاويؒ: لاأصل له، ولا يُعرف في كتاب معتبر (المقاصد الحسنة:۲۹۳) وسيأتي ترديد هذا القول عن قريب.

(۳)-اور بقول بعض رسول وہ ہے جو معجزہ اور کتاب دونوں کا جامع ہو۔ اور جو صرف نبی ہو رسول نہ ہو، وہ وہ ہے جس کے پاس کتاب نہ ہو، شارح مشکوۃ علامہ طیبی اور ملا علی قاری رحمہما اللہ نے یہ فرق کشاف سے نقل کیا ہے الرسول: مَن جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول: مَن لم ينزل عليه كتاب وإنما أمِر أن يدعو إلى شريعة مَنْ قَبله. (شرح الطیبی:۱۰/۳۳۴، مرقاۃ المفاتیح:۹/۳۱/۷، قبیل کتاب الفضائل)

واعترض عليه بما روى من أن الكتُب مِائَة وأربعة عشر فَكِبَارُها أربعة: التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، وَالباقيةُ تُسَمَّى بالصُحُف فَعَلَى آدم عليه السلام عشر صحائف، وعلى شيث عليه السلام خمسون، وعلى إدريس عليه السلام ثلاثون، وعلى إبراهيم عليه السلام عشر، وروى أن الرُسُل ثلاث مِائَةٍ وثلاثة عشر (النبراس:۵۵) وقال العلامة التفتازانيؒ: واعترض بما ورد في الحديث من زيارة عَدَدَ الرُسُل على عدد الكتب فقيل: هو مَن له كتاب أو نَسْخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يَخلُوْ عن ذلك كَيُوْشَع عليه السلام (شرح المقاصد:۲/۱۷۳)

(۴)-اور بعض کے نزدیک رسول وہ ہے جس کے پاس فرشتہ حالت بیداری میں وحی لے کر آئے۔ اور نبی اس کے علاوہ اس کو بھی کہتے ہیں جس کی طرف صرف خواب میں وحی کی جائے، یہ قول امام رازیؒ کا ہے (كما مر عن الروح) وقال صاحب الروح رحمہ اللہ: وهذا أغرب الأقوال ويقتضي أن بعض الأنبياء عليهم السلام لم يُوحَ إليه إلا مناماً وهو بعيد، ومثله لا يُقال بالرأي (روح المعاني: ۱۷/۲۵۶)

(۵)-اور ملا علی قاری رحمہ اللہ الفقہ الأکبر کی شرح میں فرماتے ہیں:

زیادہ مشہور فرق جو ان دونوں میں منقول ہے، یہ ہے کہ نبی رسول سے عام ہے، کیوں کہ رسول وہ ہے جو تبلیغ پر مامور ہو۔ اور نبی وہ ہے جس کی طرف وحی کی جائے خواہ وہ تبلیغ پر مامور ہو یا نہ ہو (لغات القرآن:۳/۴۳/۷) وكذا في المرقاة: والمشهور في الفرق بينهما أن الرسول من أُمِرَ بالتبليغ، والنبي أعَمّ (مرقاة المفاتيح: ۹/۷۳۱)

امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے المسایرہ میں اس فرق کو بعض اہل ظاہر اور اصحاب حدیث کی طرف منسوب کیا ہے، وَخَالَفَ بَعْضُ أهل الظواهر والحديثِ في اشتراط الذكورة حتى حكموا بِنُبُوَّة مريم عليها السلام، وفي كلامهم ما يُشعِر بأنّ الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها، فالنبي على هذا إنسان أوْحِيَ إليه بشَرعٍ سواء أمِرَ بتبليغِه والدعوةِ إليه أم لا، فإن أمِر بذلك فهو نبي رسول، وإلا فهو نبي غَيْر رسولٍ (المسايرة مع المسامره:۹۶)

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۶۳۸ھ فتوحاتِ مکیہ میں اسی کے قائل ہیں، علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں: شیخ اکبر کہتے ہیں کہ نبوت ورسالت میں فرق ہے، نبی صرف وحی آنے سے ہوجاتا ہے، وہ وحی اس کی ذات تک محدود ہوتی ہے اور جب تبلیغ کا حکم ہوا تو وہ رسول ہوگیا، فتوحات میں لکھتے ہیں کہ: إقـــرا صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے محدود تھا، پھر وحی رکی رہی اور جب زمانۂ فترتِ وحی ختم ہوگیا (جو تین سال یا ڈھائی سال یا چھ ماہ ہے) تو حکم ہوا: ''يـأيُّهَا الـمُـدَّثِّرُ قُمْ فَانْذِرْ'' اب خطاب ہے کہ تبلیغ کرو اور ڈراؤ، اس حکم سے آپ رسول ہوگئے اور رسالت میں دعوت ہوتی ہے (فضل الباری: ۱/۱۷۷)

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ نے بھی تفسیر جلالین میں اسی کو اختیار کیا ہے: (وَمَـا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ) هو نبي أمِرَ بالتبليغ (وَلَا نَبِيٍّ) أي لم يُؤْمَرْ بِالتَبليغ (جلالین: ۲۸۴، الحج: ۵۲)

اور علامہ ابوالفضل سید محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) نے بھی روح المعانی میں یہی فرق ذکر فرمایا ہے: وأنت تعلم أنّ المشهور أنّ النبيَّ في عرف الشَّرع أعم مِن الرسول، فإنّه مَنْ أوْحِيَ إليه سواء أُمِرَ بالتبليغ أم لا، والرسول مَنْ أوْحِيَ إليه وأُمِرَ بالتبليغ (روح المعاني: ۱۷/۲۵۶)

فائدہ: اس قول کی تردید احقر کی نظر سے کہیں نہیں گذری۔

(۶)- اور علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: نبی وہ ہے جو لوگوں کو ایسی باتیں بتائے جو اللہ نے اس کو بتائی ہیں، پھر اگر اس کی بعثت مخالفین ومنکرین (کفار) کی طرف ہوئی ہوتا کہ وہ ان کو اللہ تعالیٰ کا پیغام پہونچائے، تو وہ رسول ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی شریعت پر عامل ہے اور کسی کی طرف اس کو بھیجا نہیں گیا، تو وہ نبی ہے، رسول نہیں، خلاصہ یہ کہ ان کے نزدیک نبی وہ ہے جس کی بعثت صرف موافقین (مسلمانوں) کے لیے ہو، اور رسول وہ نبی ہے جس کو کفار کی طرف مبعوث کیا گیا ہو، قال الحافظ ابنُ تيمية رحمه الله في كتاب النُّبُوَّات: فالنبي هو الذي يُنبئه الله وهو يُنبِئ بما أنبأ الله به، فإن أُرْسِلَ مع ذلك إلى من خالف أمر الله لِيُبلِّغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأمّا إذا كان يعمل بالشريعة قبله ولم يُرسَل هو إلى أحد يبلّغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسولٍ (فتح الملهم: ۱/۳۰۰)

لیکن حضرت الاستاذ بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب دامت فیوضہم محدث دار العلوم دیوبند فرماتے ہیں کہ:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے درست نہیں ہے، کیوں کہ حدیث ابوذرؓ میں حضرت آدم علیہ السلام کو رسول کہا گیا ہے، اور حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف مبعوث ہیں، اس زمانہ میں کفر کا ظہور وشیوع نہیں تھا، عن أبی ذر رضی الله عنه قلت: یارسول الله صلی الله علیه وسلم! أرایت آدمَ أنَبیا کان؟ قال نعم! کَانَ نَبِیاً رسولاً کَلّمه الله قُبُلا الخ، أخرجه الطبرانی (نِعْمة المُنعِم: ۱۱) مفسر ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو حافظ ابوبکرؒ بن مردویہ سے انہی الفاظ کے ساتھ آیت کریمہ" وَقُلْنَا یٰآدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الجنَّةَ" کے تحت نقل فرمایا ہے (دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۷۸/۱)

تنبیہ: حضرت آدم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے رسول ہونے کے مزید دلائل وشواہد آگے آرہے ہیں۔

(۷) شیخ المحدثین حضرت مولانا عبدالجبار صاحب اعظمی قدس سرہ خلیفہ ومجاز حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں:

"مشہور تو یہ ہے کہ رسول اس پیغمبر کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو۔ اور نبی ہر پیغمبر کو کہتے ہیں چاہے اسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، بلکہ وہ پہلی شریعت اور کسی رسول کے متبع ہوں، لیکن اس تعریف پر اشکال وارد ہوگا کہ یہ تعریف جامع مانع نہیں۔ رسول کی تعریف جامع نہیں اور نبی کی تعریف مانع نہیں، اس لیے کہ بہت سے پیغمبر ایسے ہیں جن کو جدید کتاب وشریعت نہیں دی گئی لیکن قرآن عزیز میں ان کو رسول فرمایا گیا۔ مثلاً: حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے متعلق ارشاد ربانی ہے: "وَکَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا" حالاں کہ ان کو کوئی کتاب، کوئی صحیفہ، کوئی جدید شریعت نہیں عطا کی گئی، بلکہ ملتِ ابراہیمی ہی کی اتباع وتبلیغ کرتے رہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صحیفوں کی ہی اشاعت فرماتے رہے، پس تعریف سابق کی بنا پر وہ نبی ہوئے، حالاں کہ قرآن مجید ان کی رسالت کا شاہد ہے، لہذا نبی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔ اور رسول کی تعریف سابق جامع نہ ہوئی، اس لیے کہ حضرت اسمٰعیل اور حضرت یوسف علیہما السلام وغیرہ اس میں شامل نہ ہوئے۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب النبوات میں اس پر نہایت تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اور نبی میں فرق ہے جیسا کہ "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَانَبِیٍّ" سے معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح حدیث شفاعت میں حضرت نوح علیہ السلام کو اوّل رسولٍ بعثه الله تعالیٰ إلی أهل الأرض کہا گیا

ہے (بخاری: رقم الحدیث: ۴۲۹۱، مسلم: ۳۲۲،۴۷،۴۴) حالاں کہ ان سے پہلے حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام وغیرہم انبیاء تھے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضرت آدم اور حضرت نوح علیہما السلام کے درمیان دس قرنیں گزری ہیں۔ اور یہ تمام اسلام پر تھیں۔ اور ان میں انبیاء بھی آئے، جو لوگوں کی اصلاح وتربیت کرتے رہے، خدا کی طرف سے ان پر وحی بھی آتی تھی کہ وہ کیا کریں۔ اور اپنی اپنی امتوں کو کیا کیا سکھائیں، لیکن وہ سب قوم میں مومن تھیں۔ اس لیے ان کی اصلاح وتربیت کے لیے جو مبعوث ہوئے ان کو رسول نہیں کہا گیا۔

نیز حسب تصریح حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ حضرت ادریس علیہ السلام اور ان کے صاحبزادوں کے وصال ووفات کے بعد قابیل کی چھٹی پشت میں شیطان کے ورغلانے سے کفر کی ابتداء ہوئی۔ اور سب سے پہلے پیغمبر جو کفر کو مٹانے کے لیے مبعوث ہوئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ اور بخاری شریف وغیرہ کی مشہور حدیثِ شفاعت میں ان کو اول رسول کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو پیغمبر کسی کافر قوم کی ہدایت وانذار کے لیے مبعوث ہوں وہ رسول ہیں؛ اسی طرح علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا ہے کہ: "لَيْسَ مِنْ شَرطِ الرَّسول أن يَأتِيَ بشريعةٍ جديدةٍ؛ فإنّ يوسفَ كان رَسُوْلا و كان على مِلّةِ إبراهيم"

خلاصہ یہ ہے کہ رسول ونبی میں فرق ہے۔ اور رسول کے لیے نئی کتاب وشریعت کا ہونا ضروری نہیں، لہذا رسول کی تعریف میں ایک قید کے اضافہ کی ضرورت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو پیغمبر مخلوق کی ہدایت ورہبری اور اصلاح کے لیے بھیجے جائیں اگر انہیں نیا دین وشریعت یا نئی کتاب عطا کی گئی ہو یا کسی کافر قوم کی اصلاح وہدایت کے لیے مبعوث ہوں تو وہ رسول ہیں ورنہ نبی۔ اب یہ تعریف جامع ومانع ہوگئی۔ بے شک حضرت اسمٰعیل علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کی اتباع وتبلیغ کرتے رہے۔ ان کو کتاب نہیں عنایت ہوئی، صحفِ ابراہیمؑ ہی کی وہ اشاعت کرتے رہے، لیکن قبیلۂ جرہم کافر تھا ان کی تبلیغ وارشاد پر مامور تھے۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کے متبع تھے، لیکن مصر کی کافر قوم کی جانب مبعوث تھے؛ اس لیے وہ رسول ہوئے۔ (امداد الباری: ۲/۳۴۰)

حضرت مولانا عبدالجبار صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف کو جامع مانع قرار دیا ہے؛ لیکن یہ تعریف اس پر مبنی ہے کہ اول رسول حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ اور ان سے پہلے جو انبیاء کرام گذرے ہیں، جیسے حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام وہ سب صرف نبی تھے، نہ کہ رسول، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام رسول ہیں اور ان کا رسول ہونا قوی دلائل

سے ثابت ہے۔

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی۔ جو حضرت آدم علیہ السلام کو رسول نہیں مانتے۔ تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: قلتُ: الصحیح انّ ابانا وسیّدنا آدم علیه الصلوة والسلام كان نبياً ورسولاً مُكَلَّمًا فهو اول رسول على الإطلاق، وأول خليفة الله فى ارضه، ولكن كان رسولاً وخليفة إلىٰ وَلده، فاولادُهم كانوا أُمته وهم كانوا رَعِيَّته تقدّمَتْ نبوّته ورسالته وخلافته على وجود الأمة والرعيّة وكيف؟ وقد جعَلَه الله مبدأ العالم وأباالبشر، خلقه الله عزّوجل بيده وسَوّاه ونفخ فيه من روحه وجعله خليفة فى ارضه وأسجَد له ملائكته وعَلَّمه اسماءَ كُلَّها وفضّله على ملكوت السموات والأرض، فلا شك فى نبوته ولا فى رسالته، ويشهد لما قلنا ما أخرج الطبرانى وابو الشيخ فى العظمة وابنُ مَرْدَويه عن أبى ذر قال قلتُ: يا رسول الله! أرأيتَ آدَمَ أنبياً كان؟ قال نعم! كان نبياً رسولا كلمه الله قُبُلا قال له: يا آدم اسْكُنْ أنتَ وزوجك الجنة (كذا فى الدّرِ المنثور: ۵۱/۱ وشرح العقيدة السفارينية: ۲۵۲/۲) وقد جاءت رواياتٌ عديدة فى هذا المعنى أخرجهاالسيوطى فى تفسيره (وكذا الحافظ عماد الدين بن كثير فى تفسيره: ۵۸۵/۱ سورة النساء الآية: ۱٦٤)فليراجع إليه(التعليق الصبيح: ۴/۷)

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

قوله عليه السلام: "نعم! نبيٌّ مكلّم"أى لم يكن آدم عليه السلام نبيا فقط: بل كان مُكلَّمًا انزِلتْ عليه الصحُفُ فيكون نبياًمرسلا، فقوله : مكلّم صفة مخصِّصة ويُناسِبُه قوله بعده: كم المُرسَلون؟ كذا فى اللمعات: وقال العارف الشعرانى قدس الله سره: رأيت فى مسند الإمام مسندا مرفوعا: كان آدمُ عليه الصلوة والسلام رسولا مكرماً (كذا فى اليواقيت والجواهر فى المبحث الثالث والثنتّين: ۲۸/۲)

وقال العلامة ابن الجوزيّ: رَوَى أبو ذر رضى الله عنه قال: قلت: يارسول الله! كم الأنبياء؟ قال: مائة ألفٍ وأربعةوعشرون ألفاً، قلتُ: يارسول الله! كم المرسل من ذلك؟ قال: ثلث مائة وثلثة عشرجماغفيرا، قلتُ: من كان أوّلَهم؟ قال: آدم صلى الله عليه وسلم، قلت:

أبى مُرْسل؟ قال: نعم، خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه، الحديث، كذافي التلقيح، وهذا الحديث رواه ابن حبان في صحيحه كما في شرح العقيدة السفارينية: ٢/٢٨، ٢٥٢)

فظَهرَ أن سيدنا آدم عليه السلام كان نبيًا ورسولاً مكلما، لا نبيا فقط كم زعم البعض (التعليق الصبيح: ٧/٤٦)

اورعلامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

قوله تعالىٰ: "إنا أوحيْنَا إليك كما أوحيْنا إلىٰ نوح" (النساء: ١٦٣) فإنْ قُلتَ لِمَ خَصَّصَ نوحًا عليه السلام بالذكر ولَمْ يذكر آدم عليه السلام مع أنه أول الأنبياء المرسلين؟ قلتُ: إنَّ نوحا عليه السلام هو الأب الثاني وجميع أهل الأرض من أولاد نوح الثلاثة: سام، وحام، ويافث (عمدة القارى: ١/ ٤٠)

وقال القاضي عياض: رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب إلى أن آدم عليه السلام ليس برسول وحديث ابى ذر الطويل (نقله ابن كثير والسيوطى فى تفسيرهما فى تفسير قوله تعالىٰ: إنا أوحينا إليكَ الخ) ينص على أن آدم وإدريس عليهما السلام رسولانِ (شرح مسلم: ١/١٠٨)

اورحدیثِ شفاعت میں حضرت نوح علیہ السلام کو جواول رسول کہا گیا ہے، تو شارحین حدیث نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ اوراس سے حضرت آدم علیہ السلام وغیرہ کی رسالت پر جواشکال ہوتا ہے اس کا انہوں نے تشفی بخش جواب دیا ہے، حافظ عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

قوله: "ائتو نوحاً فإنه أول رسول بعثه الله إلى الأرض" وقد استشكلتْ هذه الأولية بأن آدم نبىّ مرسل وكذا شيث وإدريس عليهم السلام وهم قبل نوح عليه السلام، ومحصل الأجوبة عن الإشكال المذكور: أن الأوّلية مقيدة بقوله: "إلى أهل الأرض" لأن آدم ومن ذكر معه (عليهم السلام) لم يُرسلوا إلى أهل الأرض، أو الأوَّلية مقيدة بكونه أُهْلِكَ قومُه، أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رُسُلا، وإليه جنح ابن بطال في حق آدم، وتعقبه عياضٌ بما صححه ابن حبان من حديث أبى ذرٌ فإنه كالصريح في أنه كان مرسلاً، وفيه التصريح بإنزال الصحف على شيث وهومن علامات الإرسال، وأماإدريس فذهبت طائفة إلىٰ أنه كان في بني

إسرائيل وهو إلياس. ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بَنِيْه وهم موجِدون لِيعلّمهم شريعته، ونوح عليه السلام كانت رسالته إلى قوم كفّار يَدْعوهم إلى التوحيد (فتح البارى: ۴۸۳/۱۱ كتاب الرقاق)

اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقال العلامة شهاب في شرح الشفاء: أنّ آدم عليه الصلوة والسلام كان نبيًّا رسولاً، ولكنه أرسل لِبَنِيه ولم يَظهر الكفر في حياته قوة وآثارا فكان كالعظيم الضابط لاهله وقومه. فلذا لم يكن كغيره من الرسل عليهم السلام، وإدريس عليه السلام تَنَبَّأ في زمنه، وشيث عليه السلام كان وصيه إلى أن بَعَثَ الله نوحاً فأظهر الناس الكفر ومخالفة دعوته حتى احتاج إلى إهلاكهم فهو أول رسول بُعِثَ لدعوة الناس ومجادلتهم ومعاقبتهم، ومَنْ قَبْلَه لم يكنْ كذلك (التعليق الصبيح: ۶/ ۳۴۲)

وقال القاضي عياض قيل: إنّ إدريس عليه السلام هو إلياس وهو نبي من بَني اسرائيل فيكون متأخرا عن نوح عليه السلام، فيصح أن نوحاً أول نبي مبعوث مع كون إدريس نبياً مُرسلا، وأما آدم وشيث عليهما السلام فَهُمَا وإنْ كان رسولَين إلا أن آدم عليه السلام اُرْسِلَ إلى بَنِيهِ ولم يكونوا كُفّارا، بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله، وشيثاً عليه السلام كان خَلَفا له فيهم بعده، بخلاف نوح عليه السلام، فإنه مُرسل إلى كفار أهل الأرض، وهذا أقرب (أى أصح) من القول بأن آدم وإدريس عليهما السلام لم يكونا رسولين.

وقد يقال: إنه اَوّلُ رسولٍ بَعَثَه الله بعد آدم عليه السلام على أن شيثاً عليه السلام كان خليفة له فأوَّليّته إضافيّة، أو أوّلُ نبيّ بَعَثَه الله من أُوْلي العَزم، فالأَوَّليّة حقيقيَّة، وهذا أوفق الأقوال، وبه يزول الاشكال، والله تعالىٰ أَعلم بالحال.

(مرقاة المفاتيح: ۵۱۵/۹، حاشية سنن ابن ماجه: ۳۲۰)

وقال العلامة أبو الحسن نور الدين بن عبدالهادى السِندىّ قوله: "أول رسول: أى أوّل مَنْ أُرسِل إلى الكفار، ومن كان قبله ما أرسِل أحد منهم إلى الكفار (حاشية السندى على شرح مسلم للنووى: ۱۰۸/۱)

حضرت مولانا عبدالجبار صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے آیت شریفہ "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح" کے تحت حسبِ عادت اس مسئلے پر سیر حاصل کلام کیا ہے، مولانا موصوف رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

سوال: نوح علیہ السلام سے پہلے بھی انبیاء تھے مثلاً حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام۔ اور ان کے پاس بھی باری تعالیٰ شانہ کی طرف سے وحی آتی رہی، پھر نوح علیہ السلام اور ان کے بعد کے انبیاء علیہم السلام کی آیت میں تخصیص کیوں؟

پہلا جواب: حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کا ایک جواب نقل کیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جیسا کہ حدیث شفاعت میں ہے: أنت أول الرُسُل إلى أهل الأرض۔ (بخاری شریف کتاب التفسیر: ۲/۶۸۵)

اس سے معلوم ہوا کہ نوح علیہ السلام سے پہلے انبیاء تو تھے، لیکن رسول نہ تھے۔ حضرت نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے رسول ہیں اور ان کے بعد بہت سے رسول ہوئے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی رسول ہیں اس لیے آیت میں تخصیص کی گئی، لیکن علامہ عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے اور علامہ قسطلانیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے کوئی جواب نہیں دیا، چناں چہ فرماتے ہیں: قيل: خُصَّ نوحاً بالذكر لأنه أول مشرِّع، وعُورِض بأنّ أوّل مشرِعٍ آدم عليه السلام لأنه أوّل نبي أرسِلَ إلىٰ بَنيه وَشرع لهم الشرائع، ثم شيث، وَكان نبياً مرسلاً وبَعْدهُ إدريس. (ارشاد الساری: ۱/۶۹)

دوسرا جواب: ناکارہ (حضرت مولانا عبدالجبار اعظمیؒ) عرض کرتا ہے کہ جو لوگ نوح علیہ السلام کو اول الرسل کہتے ہیں اُن کا استدلال حدیثِ شفاعت سے ہے۔ اور حدیث شفاعت میں: أوَّلُ الرُسُلِ إلى أهل الأرض ہے، آخر إلى أهل الأرض کی طرف توجہ کیوں نہیں کی جاتی؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ اس وقت جتنے لوگ زمین میں آباد تھے ان سب کی طرف نوح علیہ السلام مبعوث تھے، پس نوح علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ عموم بعثت میں مشابہت ہے، اگر نوح علیہ السلام سے پہلے رسول بھی ہوں تو ان کی بعثت عام نہ تھی، حضرت آدم علیہ السلام کی بعثت صرف ان کی اولاد کی جانب تھی۔ حضرت شیث علیہ السلام کے زمانہ میں بھی دنیا کی ابتداء ہی تھی، زیادہ آبادی نہ تھی۔ حضرت ادریس علیہ السلام کے زمانہ میں البتہ آبادی میں کسی قدر کثرت ہوگئی تھی، لیکن ان کی رسالت ہی مختلف فیہ ہے پھر عموم کا تو کوئی ثبوت نہیں۔ البتہ نوح علیہ السلام کی رسالت متفق علیہ ہے اور عمومِ

بعثت کی طرف إلى أهل الأرض میں اشارہ ہے، پھر طوفان کا عموم بھی اس پر دلیل ہے۔طوفان خواہ ساری دنیا میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، لیکن اتنا تو ثابت ہے کہ صرف کشتی والے محفوظ رہے، اگر ان کی بعثت اس وقت کے تمام انسانوں کی طرف نہ تھی تو کشتی والے انسانوں کے علاوہ تمام کیوں ہلاک ہوئے؟

تنبیہ: اس میں اختلاف ہے کہ طوفان نوح تمام دنیا میں آیا، یا خاص ملکوں میں۔قرآن عزیز میں صراحت کے ساتھ یہ مضمون کہیں نہیں ہے۔باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ'' اور ہم نے انہی کی نسل کو باقی رکھا، یعنی صرف نوح علیہ السلام کی اولاد سے دنیا آباد کی گئی، نیز قرآن عزیز کے اشارات سے یہ بھی ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انسانی نسلیں انہی لوگوں کی اولاد ہیں جو طوفان سے بچالیے گئے تھے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ طوفان تمام روئے زمین پر آیا ہو؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک بنی آدم کی آبادی اسی خطہ تک محدود رہی ہو جہاں طوفان آیا تھا۔اور طوفان کے بعد جو نسلیں پیدا ہوئی ہوں وہ بتدریج تمام دنیا میں پھیل گئی ہوں۔

البتہ اکثر علماء و مفسرین کا قول یہی ہے کہ آج تمام دنیا کے آدمی نوح علیہ السلام کے تین بیٹوں سام، حام، یافث کی اولاد ہیں، جیسا کہ آیت مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے۔جامع ترمذی کی بعض حدیثوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔دائرۃ المعارف میں بعض محققین یورپ کے ایسے اقوال و دلائل نقل کیے ہیں جو عموم طوفان کی تائید کرتے ہیں۔واللہ اعلم ماخوذ از فوائد القرآن وغیرہ۔

اشکال: بخاری شریف کتاب التیمم میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خصوصیات بیان کرتے ہوئے فرمایا: ''بُعِثْتُ إلى الناس عامة'' پس اگر نوح علیہ السلام کی بعثت کو بھی عام تسلیم کرلیا جائے تو آپ کی خصوصیت ختم ہوجائے گی۔

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ تمام انبیاء اصول دین میں متحد ہیں اس لیے توحید کی دعوت تمام انبیاء کی عام ہوتی ہے۔یعنی ان کو اختیار ہوتا ہے کہ سب کو توحید کی دعوت دیں، البتہ دعوت احکام خاص ہوتی تھی انہی کے ساتھ جن کی طرف مبعوث ہوتے تھے، پس نوح علیہ السلام کو کافی عمر ملی اور توحید کی دعوت سب کو دی، جب لوگوں نے انکار کیا تو سب کو ہلاک کردیا گیا۔یا نوح علیہ السلام کے زمانہ میں صرف ان کی ہی قوم تھی اس لیے اتفاقی عموم ہوگیا تھا، حقیقی عموم نہیں تھا۔اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت توحید و احکام سب میں تمام اقوام عالم کے لیے عام ہے، اختیاری نہیں، اس لیے کوئی تعارض نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر نوح علیہ السلام کی بعثت اس زمانہ کے تمام لوگوں کے لیے عام مان لی جائے تو بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت میں کوئی فرق نہیں آتا، اس لیے کہ آپ کی بعثت عام ہے مکان کے لحاظ سے بھی اور زمان کے لحاظ سے بھی قیامت تک کے لیے، توحید میں بھی اور احکام میں بھی۔ اور یہ عموم کسی کو حاصل نہیں، عموم ازمان تو بہرصورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

تیسرا جواب: حافظؒ نے ایک جواب یہ نقل کیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کی مخالفت وانکار کی وجہ سے ان کی قوم کو عذاب دیا گیا (فتح الباری: ۹/۱) ان سے پہلے کسی قوم پر انکار نبوت کی وجہ سے عذاب نہیں آیا۔ پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کو نوح علیہ السلام اور بعد کے نبیوں کے ساتھ تشبیہ دے کر مخالفین کو دھمکی دی گئی ہے کہ تم کو بھی ڈرتے رہنا چاہئے، کہیں تمہارا انجام بھی امم سابقہ جیسا نہ ہو جائے اور کفِ افسوس ملنا پڑے۔

چوتھا جواب: أو لأنه أوّل رسُولٍ آذاه قومُه فكانوا يَحْصِبُونَه بالحجَارةِ حتى يقع على الأرض كما وقع مثله لِنَبِيِّنا صلى الله عليه وسلم (ارشاد الساری: ۶۹/۱) یعنی وجہ تخصیص یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کو ان کی قوم نے بہت ایذاء پہنچائی، بہت ستایا اور انہوں نے صبر کیا۔ اور یہی معاملہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی کیا گیا۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو تسلی بھی ہے اور صبر کی تلقین بھی۔

پانچواں جواب: اس آیت میں اولوالعزم رسولوں کے ساتھ تشبیہ مقصود ہے۔ اور نوح علیہ السلام سے قبل جو انبیاء کرام گذرے ہیں۔ اولاً تو ان کی رسالت ہی مختلف فیہ ہے پھر اولوالعزم نہیں۔ علامہ سیوطی نے تفسیر درمنثور میں "فاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أولو العَزْمِ" کی تفسیر میں متعدد اسلاف کا قول نقل کیا ہے کہ: إنهم نوح ومن بعده۔ فوائد القرآن میں ہے بعض سلف نے کہا کہ سب رسول اولوالعزم ہیں۔ اور عرف میں پانچ پیغمبر خصوصی طور پر اولوالعزم کہلاتے ہیں۔ حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور خاتم النبیین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پس تشبیہ کی وجہ بھی ظاہر ہے، ارشاد الساری میں ہے: قيل: لِأنّه أوّل أُولِي العَزْمِ (ارشاد الساری ۶۹/۱)

چھٹا جواب: حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ تاویل الاحادیث میں فرماتے ہیں کہ حضرت نوح

علیہ السلام سے پہلے عموماً وحی تکوینیات کے متعلق آتی تھی کیوں کہ دنیا کو آباد کرنا تھا۔ انسانی زندگی کی بہت سی ضروریات ہیں جن کے بغیر زندگی دوبھر ہو جاتی ہے، اس لیے اکثر و بیشتر وحی تعمیر عالم کے متعلق آتی تھی حلال وحرام کے احکام بہت کم تھے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ جب آدم علیہ السلام جنت سے اتارے گئے تو کھیتی کے کچھ بیج دیے گئے، طریق کاشت کی تلقین کی گئی اور اکثر احکام اسی قبیل سے تھے۔

پھر نوح علیہ السلام کے زمانے سے وحی کی نوعیت میں تغیر ہوا۔ اور احکام و شرائع کا بکثرت نزول ہوا۔ اور دن بدن احکامات و تربیت میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ گویا تشریعی وحی کا نزول حضرت نوح علیہ السلام کے عہد مبارک سے ہوا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی تشریعی وحی آئی بلکہ اس کی تکمیل کردی گئی۔ اس لیے نوح علیہ السلام کی تخصیص کی گئی۔ کمافی الفیض (امداد الباری: ۳۶۹ تا ۳۷۲)

ساتواں جواب: حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی خصوصی توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ کی توجیہ سے ماخوذ ہے۔ یہ مختلف عنوانوں سے منقول ہے، حضرت علامہ شبیر احمد عثانی رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

عالم کبیر یعنی دنیا کی حالت عالمِ صغیر یعنی انسان کے جیسی ہے: جس طرح ایک انسان کی عمر کے دو حصے ہیں: ایک حصہ طفولیت سے حدِ بلوغ تک، اور دوسرا حصہ جوانی کا ہے جو بلوغ سے شروع ہوتا ہے۔ بچہ جب تک طفولیت میں رہتا ہے بالغ نہیں ہوتا، تب تک اس کے والدین اور سرپرست اسے پہلے چھوٹی چھوٹی باتوں کا عادی بناتے ہیں اور ان کی تربیت کا بیشتر حصہ وہ ہوتا ہے جس کا تعلق اس کے بقاءِ جسم سے ہوتا ہے کہ وہ تکلیف کے قابل ہو جائے۔ اگرچہ اس اہتمام کے ساتھ ساتھ گھر کی چہار دیواری میں اسلامی کلمے، نماز اور دوسرے چھوٹے چھوٹے دینی احکام بھی سکھائے جاتے ہیں، مگر اس وقت یہ چیزیں اصل مقصود نہیں ہوتیں، محض عادت ڈالنے کے لیے سکھائی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بچپن میں اگر وہ تعلیم میں سستی و غفلت کرے تو اس کو ڈانٹ ڈپٹ کی سزا نہیں دی جاتی کیوں کہ یہ دور طفولیت کا ہوتا ہے۔ پھر بچہ جب اِن امور کو اچھی طرح سیکھ جاتا ہے اور جوانی کو پہنچنے لگتا ہے تب اس کے والدین اور سرپرست کا زیادہ خیال اور توجہ رسمی تعلیم کی طرف ہوتی ہے۔ اب تعلیم کے لیے اسے مدارس وغیرہ میں بھیجنے کا اہتمام کیا جاتا ہے اور تعلیم میں غفلت اور سستی کرنے پر تہدید و وعید سے کام لیا جاتا ہے اور مار پیٹ کی سزا بھی تجویز کی جاتی ہے۔ اور کبھی تہدید و وعید اور اصلاحی امور کے لیے طویل مدت درکار ہوتی ہے۔

انسان جو عالم صغیر ہے اس کی عمر کی حالت جب ایسی ہے تو عالم کبیر (یعنی دنیا) بھی ایک شخص اکبر ہے، اس

کی عمر کی بھی یہی حالت ہے (یعنی اس کا بھی ایک دورِ طفولیت ہے، اور ایک دورِ شباب) اور اس کے سرپرست یعنی اللہ تعالیٰ کا برتاؤ بھی اس کے ساتھ ویسا ہی ہے۔ آدم علیہ السلام سے لے کر نوح علیہ السلام تک اِس دنیا کی طفولیت اور اس کی تربیت کا زمانہ تھا، اس لیے زیادہ تر اہتمام اس وقت امورِ معاش کے سکھانے کا کیا جاتا تھا۔ اور اس وقت کے انبیاء پر وحی عموماً امورِ معاش ہی کے متعلق ہوتی تھی، احکام شرعیہ کا زیادہ ان کو مکلف نہیں کیا جاتا تھا۔ ضمناً کچھ ضروری احکام مختصر طور پر آجاتے تھے۔ ان کی وحی کا بیشتر حصہ تکوینیات اور تعمیر عالم سے متعلق تھا۔ طریق کاشت، تعمیر مکان اور ضروریاتِ زندگی کی تیاری کے اصول اور دوسرے امور پر زیادہ توجہ دی گئی۔ پھر جب آہستہ آہستہ یہ عالم زمانۂ طفولیت سے بلوغ کو پہنچنے لگا اور زمانۂ تربیت پورا ہوگیا تو عالمِ کبیر کے اس دورِ شباب اور عالمِ تکلیف کی اصلاح کے لیے حضرت نوح علیہ السلام کو عمرِ دراز دے کر بھیجا۔ چناں چہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام سے دس قرن بعد حضرت نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے اور شرک وکفر اور آثارِ بہیمیت کو مٹانے کی کوشش فرماتے رہے اور طویل مدت میں سخت زَہرہ گداز (ہمت پست کردینے والی) سختیاں اُٹھائیں، آخر دعا کی "رَبِّ اَنِّی مَغْلُوْبٌ فَانْتَصِرْ" (القمر:۱۰) چناں چہ لوگوں کا مزاج اس قدر فاسد ہوگیا تھا کہ اصلاح کی کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی۔ اور نوح علیہ السلام کی ساڑھے نوسو برس کی کوششیں ان کی بداعتدالیوں کا سدِّ باب نہ بن سکیں، اور حجت تمام ہوگئی۔ اور نوح علیہ السلام کو بذریعہ وحی اطلاع دیدی گئی کہ جو ایمان لانے والے تھے، لاچکے، اب اور کوئی ایمان نہیں لائے گا۔

لَنْ يُّؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ (ہود:۳۶) تب نوح علیہ السلام نے ان کی طرف سے مایوس ہوکر بددُعا فرمائی اور عذاب آگیا۔ یہ تشریعی وحی نہ ماننے کا پہلا واقعہ تھا جس کے نتیجہ میں ایک مہیب طوفان نے قومِ نوح کو غرق کردیا جنہوں نے اپنے پیغمبر کی ایک نہ سنی۔ اور کلمۂ حق سنا بھی تو سُنی اَن سُنی برابر کردی۔ اور سب کافر ہلاک کردیے گئے۔ نوح علیہ السلام سب سے پہلے نبی ہیں جن پر وحی تشریعی نازل ہوئی اور جنہوں نے سب سے پہلے کفار کا مقابلہ کیا۔

بخاری شریف کی حدیث ہے: اِنَّكَ اَنْتَ اَوَّلُ الرُّسُلِ اِلٰى اَهْلِ الْاَرْضِ آپ زمین والوں کی طرف پہلے تشریعی رسول ہیں (بخاری:۶۸۵/۲ رقم الحدیث:۴۵۲۶) تو نوح علیہ السلام کی اولیت ان مذکورہ وجوہ کی بناء پر ہے۔ اور نوح علیہ السلام کی قوم ہی وہ قوم ہے جس کے تمام گروہ کفر وشرک اور بت پرستی پر متفق ہوئے اور ان کے

زمانہ میں کفر کی تنظیم ہوئی، اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں ہوا تھا۔ ہاں! اتنا ممکن ہے کہ کوئی شاذ ونادر طور پر کافر ہوا ہو، ورنہ نوح علیہ السلام سے پہلے عموماً لوگ توحید پر ہوتے تھے۔ قومِ نوح ہی وہ قوم ہے جس پر سب سے پہلے عذاب نازل ہوا۔ چناں چہ جب طوفان آیا تو ان کے سوا جو سفینۂ نوح میں سوار تھے سب ہلاک کر دیے گئے۔ پھر نوح علیہ السلام کی اولاد ہی سے عالم کا سلسلۂ جدید قائم ہوا، اسی لیے اُن کو آدمِ ثانی بھی کہا جاتا ہے۔ (فضل الباری:۱/۱۳۳)۔

قولِ فیصل: مذکورہ تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ حضرت نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے رسول نہیں ہیں؛ بلکہ جو انبیاء علیہم السلام ان سے پہلے گذرے ہیں ان کی رسالت پر بھی دلائل قائم ہیں اور بہت سے علماء اس کے قائل ہیں اور تعریف مذکور ان کو شامل نہیں ہے؛ لہذا یہ تعریف بھی جامع نہیں ہوئی، پس قولِ فیصل اس باب میں وہی ہے جس کو ہم نے شرح میں راجح بات کہہ کر بیان کیا ہے کہ ”نبی وہ ہے جس پر وحی آتی ہو اور پیغام رسانی کا کام اس کے سپرد کیا گیا ہو۔ اور رسول وہ ہے جس کو منصبِ نبوت کے ساتھ کوئی خاص شرف اور امتیاز بھی عطا کیا گیا ہو، خواہ وہ شرف وامتیاز نئی کتاب یا نئی شریعت کا ہو، یا جداگانہ امت کی طرف مبعوث ہونے کا ہو یا کسی خاص طرح کے معجزے وغیرہ کا“۔

حضرت مولانا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **والأظهر الأقرب عندي في بيان الفرق بين النبي والرسول أن يقال: النبي من أنباه الله بأحكامه وأخباره وبَعَثه سفيراً إلى العباد لتبليغ ما أُوحِيَ من ربه لغيره أي لتكليفِ عباده بأحكامه، لا لتكميل نفسه أو لِتبشيره وإنذاره لِنفْسه خاصةً، فخرج بهذا القيد مَن أوحِيَ إليه لِبشارةِ نفسه كَمَرْيم وآسِيَة وأم موسىٰ، فإن ماأوحي إلى مريم كان بشارةً خاصة متعلقة بنفسها ولم يكن متعلقاً بالأحكام التكليفية المتعلقة بالأُمّة، فلذا لا تدخل مريم ونحوها في تعريف النبي.**

والرسولُ أخصُّ مِن النبي وأشرف منه منزلةً وأعظم منه درجة خصّه الله عزّ وجَلّ سوى النبوة بمزيد اختصاص وشرّفَه بِشرفٍ خاصٍ فهو رسولٌ نبيٌّ سواء كان هذا الشرف الخاص بإعطاء كتابٍ جديدٍ وشريعة جديدة أو ببعثه إلى قوم جديد أو بإعطاء معجزةٍ خاصةٍ أوبعثه إلى قوم كفّار مكذبين.

وبالجملة لا بد في الرسول أن يكون له شان مخصوص وَمِيْزة خاصة وإمتياز خصوصي سواء كان هذا الامتياز بشرع جديد أو بقوم جديد أو بمعجزة جديدةٍ أو بوَعْد نصرةٍ باهره وغلبةٍ قاهرة على قوم كافرين، والنبي أعم من ذالك، والله تعالى أعلم (التعليق الصبيح: ۷/٤)

تنبیہ: مذکورہ تفصیلات سے جہاں نبی اور رسول میں فرق اور دونوں کی جامع مانع تعریف معلوم ہوگئی، وہیں یہ بھی واضح ہوگیا کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نبی عام ہے اور رسول خاص۔

لیکن یہاں ایک دوسری حیثیت بھی ہے کہ نبوت انسان کے ساتھ خاص ہے اور رسالت انسان کے ساتھ خاص نہیں، فرشتہ بھی رسول ہوتا ہے، قرآن مجید میں ہے: ''اَللّٰـهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلَآئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ'' حضرت مریم علیہا السلام سے حضرت جبرئیل امین نے کہا تھا: ''إنما أَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا'' لیکن کسی آیت یا حدیث یا کسی دلیلِ شرعی سے فرشتوں کا نبی ہونا ثابت نہیں، اس اعتبار سے نبوت و رسالت میں عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو جائے گی، لیکن یہ بھی ذہن میں رہے کہ رُسُل ملائکہ کا مفہوم رُسُلِ بشر (انسانی رسولوں) سے مختلف ہے، مثلاً: حضرت جبرئیل علیہ السلام کے رسول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحی اور احکام و پیغام انبیاء علیہم السلام کے پاس لاتے ہیں یا کسی خاص نعمت یا عذاب یا حکم کے ساتھ مبعوث ہوتے ہیں، ان کو براہِ راست کسی قوم کی ہدایت واصلاح کے لیے نہیں بھیجا جاتا۔ والله تعالیٰ أعلم وله الحمد أولاً وآخِراً۔

الفرائد البھیة کی چند خصوصیات

(۱) مشکل، دقیق اور خشک مباحث کو آسان، عام فہم اور دلچسپ بنانے کی بھرپور سعی کی گئی ہے۔

(۲) ہر بحث کو منقح (زوائد ونقائص سے پاک) کرکے پیش کیا گیا ہے۔

(۳) حل کتاب میں کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے، مشکل اور مغلق عبارتوں کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے۔

(۴) اکابر رحمہم اللہ کے علوم کی ترویج واشاعت اور ان سے طلبہ کو واقف کرانے کی غرض سے اکابر رحمہم اللہ کے بیش قیمت علمی ذخائر اور تحقیقات سے کافی خوشہ چینی کی گئی ہے اور جا بجا ان کی عبارتوں سے کتاب کو مزین کیا گیا ہے۔

(۵) منطق وفلسفہ کی مخصوص اصطلاحات اور فلسفیانہ طرز استدلال کی وجہ سے یہ علم عموماً طلبہ کو خشک معلوم ہوتا ہے جس کی وجہ سے اکثر طلبہ بے رغبتی کا شکار رہتے ہیں اور اس علم سے ان کو مناسبت نہیں ہو پاتی ہے۔ اس شرح میں حل کتاب کے ساتھ کتاب کو دلچسپ بنانے بھی کا اہتمام کیا گیا ہے، تاکہ طلبہ کے اندر فن سے زیادہ سے زیادہ مناسبت اور انسیت پیدا ہو جائے۔

(۶) اہم مسائل پر تفصیلی اور تحقیقی کلام کیا گیا ہے۔

(۷) اہل علم اور باذوق حضرات کے لیے حواشی کا اضافہ کیا گیا ہے، اسی طرح جو مباحث زیادہ تفصیل طلب تھے ان کی تفصیل حاشیہ میں کی گئی ہے؛ تاکہ کتاب طلبہ پر بوجھل نہ ہو۔

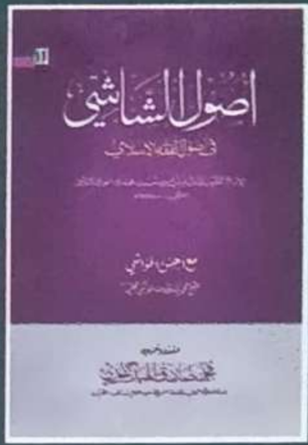
(۸) جو مسائل ومباحث منطق، فلسفہ، نحو یا حدیث وغیرہ سے متعلق تھے ان کو فن کی اصل کتابوں سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

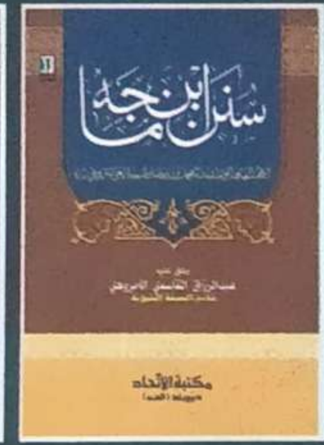
(۹) مخطوطات سے مقابلہ کرکے عبارتوں کی تصحیح کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔

(۱۰) کتاب کے شروع میں علم کلام سے متعلق اہم اور ضروری مباحث پر مشتمل ایک تفصیلی مقدمہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اور ان کتابوں کی نشان دہی کی گئی ہے جن کا مطالعہ اس علم میں موجب بصیرت ہونے کے ساتھ جدید دور کے پیدا کردہ نئے شبہات کے حل میں بے حد مفید وکارآمد ہے۔ واللہ الموفق

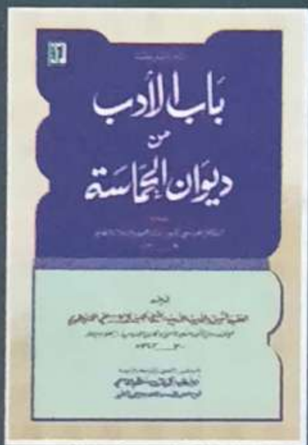






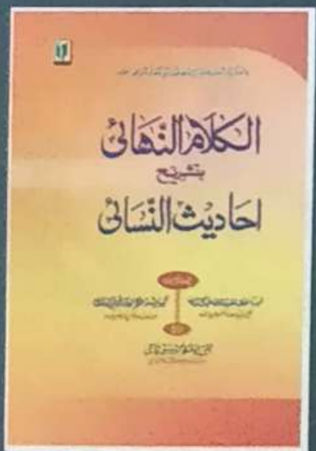


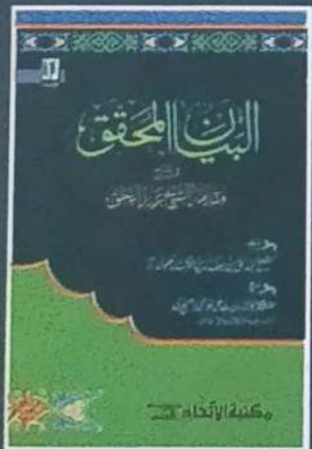
















مكتبة الاتحاد ديوبند (الهند)

MAKTABATUL ITTIHAD

Deoband -247554 Distt. Saharanpur (U.P.) india
Phone: 91-1336-220603 Cell: 91-9897296985
www.ittihad.in e-mail : maktabatul_ittihad@yahoo.com

₹ 280.00